

# مُحَوِّثُ إِسْلَامِيَّة

أُلْقِيَ فِي الْمَوْسِمِ الثَّانِي لِجَامِعَةِ أُمِّ رُطَانَ الْإِسْلَامِيَّةِ عَامَ ١٩٧٩

١- رجال الفكر السياسي في الدول الإسلامية بين الحضارة الغربية والماركسية

١.٢ الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين

١.٣ الإسلام ومشكلة حقوق المرأة السياسية

الدكتور عبد الحميد ستولي

أستاذ (غير متفرغ)

للقانون الدستوري والأنظمة السياسية

بكلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

الناشر // منشأف بالاسكندرية

جلال حنزي وشركاه





اهداءات ٢٠٠٢

د/ محمد عبد الفتاح الخمراوى

الاسكندرية

# مُحَوِّثُ اسْئَلَامِيَّة

الْقَيْتُ فِي الْمَوْسَمِ الثَّانِي لِلْجَامِعَةِ أَيْمَنُ رِطَانُ بِإِسْئَلَامِيَّة عَامَ ١٩٧٩

- ١ - رِجَالُ الْفِكْرِ السِّيَاسِيِّ فِي الدُّوَلِ الْإِسْلَامِيَّةِ  
بَيْنَ الْحَضَارَةِ الْغَرْبِيَّةِ وَالْمَارْكَسِيَّةِ .
- ٢ - الْإِسْلَامُ وَمَشْكَلَةُ الْمَسَاوَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِ الْمُسْلِمِينَ
- ٣ - الْإِسْلَامُ وَمَشْكَلَةُ حَقُوقِ الْمَرْأَةِ السِّيَاسِيَّةِ .

الدُّكْتُورُ عَلِيٌّ مُحَمَّدٌ سَوَّلِي

أَسَاطِدُ (غَيْرِ مُتَفَرِّغٍ)  
لِلْقَانُونِ الدِّسْتَوِيِّ وَالْأَنْظُمَةِ السِّيَاسِيَّةِ  
بِكَلِّيَّةِ الْحَقُوقِ - جَامِعَةُ الْإِسْكَندَرِيَّةِ

١٩٧٩

النَّاشِرُ // مَنَشَأُفُ بِالْإِسْكَندَرِيَّةِ

بِحِلَالِ حَزْرِي وَشَرَكَاهِ



بسم الله الرحمن الرحيم

## البحث الأول

### رجال الفكر السياسى ( فى الدول الاسلامية )

بين الحضارة الغربية والماركسية (\*)

حضرات السادة . اخوانى . ابنسائى

١ — من الأقوال الدقيقة والآراء العميقة الماثورة عن الفيلسوف الفرنسى  
لعلم الاجتماع الدكتور جوستاف لوبون Le Bon فى آخر مؤلف له بعنوان .  
« الأسس العلمية لفلسفة التاريخ » ، قوله :

« إن الأخطاء التى تظن من الحقائق تلعب فى دفع عجلة التاريخ دورا كبيرا  
أكبر من الدور الذى تلعبه الحقائق ذاتها »

---

(٥) المراجع : مؤلفاتنا التالى بيانها ، وهى مذيلة بالمراجع فى كل موضع .  
١ — مبادئ نظام الحكم فى الاسلام - مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة  
الطبعة الرابعة ( ديسمبر ١٩٧٨ ) .

٢ — أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث . الطبعة الثانية ١٩٧٤  
( الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية ) .

٣ — الاسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديموقراطيات الغربية .

٤ — الشريعة الاسلامية كمصدر أساسى للدستور ( الطبعة الثانية ١٩٧٩ ) .

٥ — الغزو الفكرى والتيارات المعادية للإسلام - ( الطبعة الاولى ) ١٩٧٧ .  
( بحسب أعد لتقديمه إلى مؤتمر الفقه الإسلامى الذى عقد بالرياض فى ذى القعدة

١٣٩٦ هـ - أكتوبر ١٩٧٦ م ) .

( الناشر للوثائق السابقة : منشأة المعارف بالاسكندرية ) .

٢ - أما وقد انتهيت من هذه الكلمة التمهيدية فإني أنتقل إلى موضوع البيلة  
انرى إلى أى حد أعمقت الأيام والليال صحة رأى ذلك الفيلسوف الفرنسى بصدد  
موضوعنا هذا .

إنه مما لا ريب فيه أن مما تقضى به الحكمة أن نأخذ من الحضارة الحديثة  
( الغربية ) ما جاءت به من تقدم وحسنات ، وأن ننبذ منها ما انطوت  
عليه هى والماركسية من سيئات ، وهنا يجدر بنا أن نقسام : كيف السبيل  
إلى ذلك ؟ وأى العوائق التى تعوقنا فيما نسلك من مسالك ؟

إن أهم تلك العوائق فيما أعتقد هو الخطأ الصادر عن الجهل بكليهما ، وليس  
الذى أعنيه هو خطأ أو جهل العامة ، إنما أعنى جهل أو خطأ الطبقة المثقفة ،  
وبوجه خاص جهل رجال الفكر السياسى فى بعض البلاد الإسلامية .

### ٣ - ولنبدأ أولاً بأولهما : وهى الحضارة الغربية

إذا نحن تساءلنا أولاً ماذا يقصد بالحضارة ، وما هو كنهها فإننا نشهد فى  
الإجابة عجباً دونه كل عجب !! إذ نجد غير قليل من رجال الفكر فى الدول  
الإسلامية ممن ينادون باقتباس الحضارة الغربية أو بتقليدها يجهلون ما هو كنه  
الحضارة . وليس بغائب عن ذهنى ما أعلم أنه حاضراً فى أذهان الكثيرين الذين  
لا شك تسيطر عليهم الدهشة حين يجدون أنى أعرض لتفسير مسألة تعدد بدهية ،  
أو من المعلومات الأولية ، ولكن تلك الدهشة سوف تزول - أو بالأقل - سوف  
لا تطول ، حين آتيهم بنياً ما علمت فى السنوات الأخيرة من أن بعضاً من كبار  
رجال العلم والأدب وقادة الفكر لدينا فى مصر وغيرها من الدول الإسلامية قد  
غابت عنهم معرفة كنه الحضارة ، وما هو العنصر الهام من عناصرها ، إذ نجدهم  
يقولون : بأن الحضارة - على حد تعبير بعضهم - هى « المعامل والبحث العلمى



والجامعات ، هي العقل ، . ذلك هو ما ورد حرفيا على السنة بعض من كبار رجال العلم وقادة الفكر في تلك الندوة الشهيرة التي عقدتها صحيفة الاهرام منذ نحو سبع سنين ( أى في ابريل عام ١٩٧٢ ) بحضور الرئيس اليبى ممر القذافي .

ولقد كتب العالم الجليل فقيد الاسلام الإمام الاكبر الدكتور عبدالحليم محمود في مؤلفه القيم : « منهج الاصلاح الاسلامى » (الذى نشر عام ١٩٧٢) ما نصه :

« منذ عهدا ليس ببعيد وقف أحد كبار الشرقيين في ندوة جمعت بين كبار رجال الفكر وكبار علماء الدين ، وأعلن مفهومه للحضارة بأنها « عبارة عن هذه الطائرات التي نستخدمها ، وهذه الأدوية التي نستعملها ، ومستحضرات التجميل التي نستخدمها ، أليست هذه - كما يقول - ثمار الحضارة الحديثة ؟ » ، ويضيف إلى ذلك قوله : « إنه يجب علينا عرفانا بالجميل أن نأخذ الحضارة الحديثة ككل ، نأخذها وحدة لا تنقسم » . ذلك هو ماورد على لسان ذلك الشرق الكبير ، ويبدو أيضا أنه شيخ كبير ، ولعله كان يعنى « بمستحضرات التجميل التي يستخدمها - على حد تعبيره - وبذلك الأدوية التي يشيد بها تلك التي تعمل على « رجوع الشيخ إلى صباه » ، إلى مثل ذلك المدى البعيد ذهب جهل بعض رجال العلم والفكر بكنه الحضارة ، وبالعنصر الهام من عناصرها - ولم يكن ذلك ( كما يقول الامام الاكبر الدكتور عبد الحليم محمود ) هو رأى ذلك المفكر الشرقى الكبير وحده ، إنما هو رأى طائفة كبيرة في الشرق تدعو إلى أخذ الحضارة الحديثة ككل دون استثناء شئ منها » .

ان هذا التيار الفكرى الذى يذساب في مجراه بين ضفتين من الخطأ والخطر يجب علينا أن نقيم في وجهه سدا عاليا يحمى الفكر الاسلامى من طوفانه ، بل من فسادده وهذيانده .

٤ - إنه مما لا يمكن إنكاره أن التقدم في مختلف العلوم والفنون والصناعات يمثل جانبا هاما من جوانب الحضارة ، ولكن هذه كلها ليست كنه الحضارة ، ولا كل ما يقصد بالحضارة ، ، فالحضارة جانبان أو ناحيتان : ( أولاها ) الناحية الروحية والأخلاقية ، و ( ثانيتهما ) هي الناحية العلمية . وفي نظر بعض فلاسفة مفكرى الغرب إن العنصر الهام الذى يعد كنه الحضارة وجوهرها إنما هو الجانب الروحى والأخلاقى ، ففيا يقول أحد كبار فلاسفة الألمان شفيتر : « ان الحضارة فى جوهرها أخلاقية ، ثم يقول « انه إذا أعوز الأساس الأخلاقى تداعت الحضارة حتى لو كانت العوامل العقلية والحلاقة تعمل عملها فى اتجاهات أخرى ، : ذلك هو ما ذكره ذلك الفيلسوف الكبير فى مؤلف وضع بالألمانية عام ١٩٦٠ وترجم إلى الانجليزية ، ومنها ترجمه إلى العربية الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى بعنوان « فلسفة الحضارة » . على أن ذلك العنصر الهام بل الجوهرى من عناصر الحضارة ( وهو العنصر الروحى والأخلاقى ) لم يكن ليغيب عن بعض كبار رجال العلم والفكر فى مصر وفى غيرها من البلاد الاسلامية كالامام الأكبر الدكتور عبدالحليم محمود ، والمفكر الاسلامى الجزائرى مالك بن نبي ، وكبير علماء باكستان أبى الأعلى المودودى :

فإذا نحن نظرنا إلى الناحية الروحية والأخلاقية فى الحضارة الغربية فإننا نجد أنه يفوت الكثيرين من الباحثين الذين هم بحضارة الغرب من الممجين أنها ذات صبغة مادية ، بعيدة عن النزعة الروحية والأخلاقية ، فهى تمجد وترفع من قدر للقوة المادية ، بينما هى تنزل وتضع من قدر القيم الروحية والأخلاقية ، وكما يقول المفكر الاسلامى الهندى الدكتور محمد إقبال : « إن أوروبا اليوم هى أكبر عائق فى سبيل الرقى الأخلاقى للإنسانية » .

وقد عبر الكاتب الأمريكي المعروف جون جنتز (في مؤلفه Inside Europe) عن هذه الروح الغربية المادية بعبارة طريفة إذ يقول : « إن الانجليز إنما يعبدون Bank of England بنك إنجلترا ستة أيام في الأسبوع ، ويتوجهون في اليوم السابع إلى الكنيسة » .

وليس ثمة ما هو أدل على انهيار القيم الأخلاقية لتلك الحضارة الغربية من أن تشير إلى تلك الحرب السفلى التي أعلنتها بريطانيا العظمى على الصين عام ١٨٤٠ لإجبارها على العدول عن قرارها بمنع دخول الأفيون إلى بلادها من الهند (التي كانت إذ ذاك مستعمرة بريطانية) لأن في تحريم دخول الأفيون إلى الصين حرمانا لتجار الهند البريطانيين من كسب الملايين .

وليس ثمة ما هو أدل على انهيار القيم الأدبية لتلك الحضارة الغربية من أن ننزل ما أذاعته إحدى وكالات الأنباء الغربية في نوفمبر ١٩٧٩ من أن بحثا لجامعة جونز هوبكنز الأمريكية نشرته بعد أن أجرتة بين فتيات تتراوح أعمارهن بين ١٥ و ١٩ عاما وأثبت أن نصف الفتيات غير المتزوجات يمارسن العملية الجنسية لدى بلوغهن هذه السن .

وفي ١٦/١٢/١٩٦٩ أذاعت إحدى وكالات الأنباء العالمية الغربية نبأ تحت عنوان « قاض يلوم الزوج لأنه دافع عن شرفه » ، وذكرت ما نصه : « حكم أحد القضاة بوضع دافيد بنيت ( وعمره ٢٥ سنة ) تحت المراقبة ٣ سنوات لأنه طعن روبرت سمارت عندما اكتشف أنه على علاقة بزوجته ، ولكن القاضى لام الزوج قائلاً : يجب أن تعتاد هذه الأفكار المصرية ، إن مشكلتك هي أنك عتيق الفكر لم يعجبك أن زوجتك ضبظت متلبسة بالزنا مع واحد من أفضل أصدقائك ، إنك تعيش في عام ١٩٦٩ ، ١١ .

هذه هي الحضارة الغربية التي يرى البعض من قادة الفكر في الدول العربية والشرقية أن تأخذ كل شيء منها ، وكل ما تأخذ هي به ، وأن نسير معها دائماً - حيث نسير - في ركابها ، وأن نقف دائماً كالتسولين على أبوابها .

ولقد فات أولئك المقلدين للحضارة الغربية في هذا الميدان أنها - وقد فقدت ( كما قدمنا وبيننا ) قيمها الروحية والأخلاقية - تجتاز في هذا العصر مرحلة الانهيار بل والاحتضار . وبعبارة أخرى الإدعاء بأن أول من يقول به هذه الآراء « وشهد شاهد من أهلهم » ، بل وأكثر من شاهد منهم ، ومن بينهم بعض كبار علماءهم وفلاسفتهم .

في مؤلف صغير القدر ، كبير القدر وضعه في السنوات الأخيرة الرجل العظيم الامام الاكبر الفقيه الدكتور عبد الحلیم محمود بعنوان : « أوروبا والاسلام » كتب يقول : في عام ١٩٤٨ حضر إلى القاهرة أحد العلماء الأمريكيين وقد زار الأزهر واجتمع بأعضاء لجنة الفتوى وكان بينهم العالم الجليل الشيخ عبد المجيد سليم ( شيخ الأزهر الأسبق ) فوجه إليه العالم الأمريكي الخطاب قائلاً : « إن الغرب الآن في حالة روحية مضطربة متارجعة » .

ونحمد الفيلسوف الألماني شفيتمير يقول في مؤلفه « فلسفة الحضارة » : « نحن نعيش انهيار الحضارة » ، ويتحدث في أحد المواضع عما يسميه « الفقر الروحي » الذي يعانيه الغرب » .

هـ - ولندكر هنا بعض الأمثلة لذلك التقليد القاطن من جانب بعض الباحثين والعلماء لكاتب الغرب ومفكره في ميدان هذه الناحية الروحية .

الأمثال الأولى : ما يراه بعض الباحثين والعلماء المسلمين من أن الاسلام دين فحسب وأنه يفصل بين الدين والدولة . ومن البين أنهم تأثروا في تكوين رأيهم

كما يقول الزعيم الاسلامى الباكستانى الدكتور محمد إقبال بكتاب الغرب وماكتبوه عن المسيحية وتاريخها فى هذا المقام . ولم يكن ثمة ما يبرر لإعمال القياس بين شيئين ليس بينهما فى هذا المقام من وجوه التشابه شئ .

**المثال الثانى :** ما يراه البعض من الباحثين من المسلمين من تعارض بين العلم والدين ، ولا ريب أنهم تأثروا بما عرفوه عن تاريخ الكاثوليكية فى العصور الوسطى . فما ذكره الاستاذ ديفر Davis ( استاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة اكسفورد سابقا ) أن بعض رؤساء الكنيسة الكاثوليكية ( البابوات ) كانوا يضطهدون بل ويعذبون رجال العلم ويحرقون كتبهم بل ويحرقونهم هم أنفسهم باسم الدين . ولقد فاتهم أنه ليس فى التاريخ الاسلامى ما يشبه شيئا من ذلك كله .

**المثال الثالث :** عن نظام الانتخاب المعروف باسم الانتخاب (أو الاقتراع) العام ، وهو - كما هو معروف - ذلك النظام الانتخابى الذى لا يشترط فيه فى الناخب شرط تعليم أو كفاءة ولا شرط توفر قسط من المال . ومن الأمور المعروفة أن الحضارة الحديثة تأخذ بهذا النظام الانتخابى الذى أصبح يعد فى هذا العصر من سمات الديمقراطية . ولأنه لما يدعو إلى شديد الأسف أننا وجدنا الدول الشرقية الناشئة الحديثة العهد بالأنظمة الديمقراطية قد اقتبست طرفة هذا النظام الانتخابى تحت تأثير نزعة التقليد الأعمى والأعرج للأنظمة الغربية . لقد فات أولئك المقلدين أن انتشار هذا النظام والأخذ به فى الدول الكبرى لا يصح أن يكون دليلا على أن هذا النظام الانتخابى يعد شيئا محمودا فى ذاته أو أنه يعد من الأمور الطبيعية أو من الأنظمة السائدة فى كل مكان وزمان ، فالحقيقة هنالك غير ذلك ، ففى فرنسا مثلا لم يعرف هذا النظام الانتخابى إلا منذ عام ١٨٤٨ ، أى بعد قيام الثورة الفرنسية التى قامت باسم الديمقراطية والحرية بنحو الستين من

السنين ، ونجد أحد كبار علماء الفقه الدستوري في فرنسا وهو استاذنا بارتلى (عضو المجمع العلمى) يقرر أن الأخذ بنظام الانتخاب العام سنة ١٨٤٨ قد اعتبر أحد الأخطاء التى أدت إلى أحد الأخطار ، وهو فشل النظام الديموقراطى واستبداله بنظام دكتاتورى أقامه نابليون الثالث عام ١٨٥٢ ، أى بعد انقضاء أربع سنوات فحسب على قيام ذلك النظام الديموقراطى ، و فن الخطر على مستقبل البلاد وكيانها - كما يقرر ذلك العالم الكبير - أن ندعو عامة الشعب إلى الاشتراك فى الشئون العامة إذا كان أفرادهم لم يحرزوا بعد قسطا من النضوج السياسى ومن روح الجماعة (أى من الوعى والاحساس بشعور التضامن الاجتماعى).

وفى انجلترا نجد أنها لم تأخذ بذلك النظام الانتخابى إلا منذ عام ١٩١٨ رغم أنها عرفت الديموقراطية والحياة النيابية قبل ذلك ببضعة قرون، ومع ذلك فإننا نجد أن كبار مفكرىها وكبار الاساتذة فيها وكذلك فى أمريكا وغيرها من البلاد الغربية يعترفون بضعف المستوى السياسى للجمهير الناخبين فى تلك الاقطار ، وكذلك يعترفون أن تلك الجماهير لم يرتفع نضوجها إلى المستوى الذى يبرر الأخذ بنظام الانتخاب العام . ذلك هو ما اعترف به فى أمريكا لورانس لوويل (مدير جامعة هارفارد سابقا) وهارولد لاسكى (Laski) (الذى كان استاذنا شهيرا بمعهد العلوم السياسية والاقتصادية بلندن) .

— بما ذكره الدكتور جوستاف لوبون (فى أحد مؤلفاته) أن السائحين الغربيين الذين رحلوا إلى أواسط افريقيا شاهدوا فى بعض الجماعات بعض أنواع من القرود تتقن عمل أكواخ على مثال تلك التى يقيمها الزنوج هناك ، ولكن تلك القرود لاتسكن داخل هذه الأكواخ وإنما تسكن فوقها . ولا يخفى كثيرا عن هذا المثال وذلك الحال حال بعض الدول الناشئة أو الصغرى !

٦ - فإذا نحن انتقلنا إلى الإصلاح فإننا نجد أنه ليس صحيحا أن الاسلام - كما يرى البعض - يفرض الأخذ بهذا النظام الانتخابي ، فليست كثرة العدد هي مناط الصواب في الشئون الاسلامية ، فلقد أبطل القرآن الكريم مثل هذا الظن ، فالكثير من الآيات القرآنية تبين لنا هذه الحقيقة بجملة ، كقوله تعالى : « واسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » ، وكقوله تعالى : « أكثر الناس لا يفقهون » - ونجد أن تلك الحقيقة لم تغب عن كبار المصلحين في الاسلام ، كما لم تغب عن أكبرهم وأبرزهم في العصر الحديث وهو جمال الدين الأفغاني ، فكان من أقواله : « إن الحقائق من أديان ومذاهب وقواعد عليية وفنية ما ظهرت واستقرت وانتشرت إلا بواسطة أفراد قلائل ، بعد أن قاومهم المجموع بأشد ما لديه من القوة ووسائل القهر » . - ولم يكن جمال الدين في مسألة الكثرة والقلة غافلا لرأي العلماء في صدر الاسلام ، فلقد كانوا يسمون العامة الجهلاء « بالقوغاء » أي الجراد المخرب ، وكان ابن عباس يقول « إنهم ما اجتمعوا إلا ضروا ، وما تفرقوا إلا انفعوا » .

٧ - وهنا يجدر بنا أن نتساءل ماذا يصح أو يجب أن نفتسه من حضارة الغرب؟ أولا - في الميدان العلمي ، وهو يشمل ميدان الصناعة والتجارة وغيرها ومختلف العلوم والفنون الحديثة ، فإنه من البين - كما يقول المؤرخ العالمي توينبي : « إن البلاد غير الغربية ينبغي ألا تتردد في اقتباس هذه العلوم طالما أنها ستستخدمها استخداما مفيدا » .

وإذا نحن نظرنا إلى التأريخ الاسلامي فإننا نجد في عهد الخليفة العظيم عمر بن عبد العزيز أن كتابا في الطب ترجم إلى العربية ، وفي عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور ترجمت كتب الكيمياء والطب والفلك ، ولم يلق ذلك كله إلا كل ترحيب من المسلمين .

ونجد بوجه عام أن حركة الترجمة التي بدأت في عهد الأمويين ثم ازدهرت ازدهارا كبيرا في عهد المأمون لم تكن فحسب - كما يظن البعض - ووجهة إلى الأدب والمنطق والفلسفة بل شملت كذلك الطب والهندسة وغيرها من العلوم .

- وإذا نظرنا إلى منهج البحث العلمي التجريبي ، وهو القائم على الملاحظة والتجربة والاستقراء والذي ينسب إلى الفيلسوف يكون Bacon نجد أن الواقع هو أن يكون إنما استقى هذا المنهج من الجامعات الإسلامية في الأندلس ، كما أنه تاق علومه وتعليمه فيها . ذلك هو ما شهد به بعض علماء الغرب ، بل وما اعترف به بكون ذاته ، فمن حين تأخذ عن الغرب ذلك المنهج العلمي نستطيع أن نقول :

« هذه بضاعتنا ردت إلينا » .

وفي ميدان أنظمة الحكم ( الأنظمة الدستورية ) ليس ثمة ما يحول في هذا الميدان أو في غيره من ميادين التشريع من أن نقتبس أو أن نأخذ عن الغرب طريقة الصياغة أو الأساليب أو النظريات والمبادئ التي لا تتعارض مع مصالحنا وقيمنا وشريعتنا الضراء ، وإن لم تكن مدروسة في التاريخ الإسلامي ولدى علماء الشريعة الإسلامية ، مثل مبدأ فصل السلطات وهو المبدأ الذي يهدف إلى عدم الجمع أو عدم تركيز سلطات الحكم ( أى السلطتين التشريعية والتنفيذية ) في قبضة يد فرد واحد أو هيئة واحدة ، للحيولة دون الاستبداد ، وإنما يعمل هذا المبدأ على توزيع هاتين السلطتين ( التشريعية والتنفيذية ) بين هيئات مختلفة توزيعا يكفل التوازن فيما بينهما ، مع كفالة الاستقلال للسلطة القضائية ، ومثل مبدأ ازدواج مجلسي البرلمان ( أى أن يكون البرلمان مكونا من مجلسين لامن مجلس واحد ) ، ومثل النظام البرلماني الذي يتميز بأن تكون الوزارة فيه مسئولة مسئولية تضامنية عن أعمالها أمام البرلمان ( أو الهيئة النيابية ) بحيث يجب عليها أن تقدم استقالتها إذا فقدت ثقته ( أو ثقة مجلس النواب إذا كان مكونا من مجلسين ) ،



## تيار الفكر الماركسي

أما وقد اقتبسنا من الكلام عن التيار الأول والأقدم : تيار الحضارة الغربية فإننا ننتقل إلى التيار الثاني الأحدث والأخطر وهو تيار الفكر الماركسي . ومن أجل أن نبين كيف تقاومه ، ولا أقول كيف نقومه ، يجدر بنا أولاً أن نبين المسالك التي يعتمد أصحابها إليها ، والوسائل التي يستندون عليها ، وهي في الواقع كثيرة ، على أن الفكر الماركسي - فيما أعتقد - لا يستمد قوته من كثرتها ، أو - كما يظن البعض - من صلابتها ومتانتها ، وإنما هو يستمدّها أولاً من الجهل ، جهل الطبقة المثقفة بكنه الماركسية ، وبما تنطوي عليه من مواضع الضعف ، ومواطن النقص التي لم يشكرها حتى بعض كبار الماركسيين أنفسهم ، كما تستمد الماركسية قوتها من الجهل بأساليبها في الانتشار بل وبألاعيبها ، ومن الجهل بتربة البيئة التي تساعد على إنبات بذورها وامتداد جذورها . هذه الحقائق التي أشرت إليها في وجيز من العبارة مجرد إشارة في هذه الكلمة القصيرة الضيقة ساوسعها فيما يلي تفسيراً وتفصيلاً .

### ولنبداً من البداية

٨ - فأولاً : من الأمور المعروفة عن الماركسية حتى لدى من لا يعرفون كنهها من عامة جماهير الشعوب أنها ذات صبغة إلحادية ، والعقيدة الدينية - التي لا يزال لها على جماهير الشعوب الإسلامية سلطانها - من شأنها أن تحمل هذه الجماهير على النفور من الملحدين ومذاهبهم .

وكان من ذلك أن سادت في العالم الإسلامي تلك الفكرة القائلة بأنه ليس ثمّة

ما يدعونا إلى الخشية من تيار الماركسية أن يفرق بلادنا في مجراه ، مهما بلغت قوته في جريانه ، بل حتى في طوفانه .

هذه الفكرة السائدة رغم صحتها في ظاهرها إلا أنها في باطنها وجوهرها ليست بمنأى عن بعض مواضع الخطأ ومواطن الخطر .

فإذا كان حقاً وصدقا أن جماهير الشعوب الإسلامية تنفر من المذاهب ذات الصبغة الإلحادية ، وبالتالي من الماركسية ، فإن مثل هذا القول له وزنه الكبير إذا كان الأمر يتعلق بانتخابات نيابية حرة يتقدم اليها مرشحون ماركسيون فإن الفشل هو حتما مصيرهم .

٩ - ولكن الماركسية حين يراد لها أن تغزو بلادا غير بلادها - لا سيما البلاد الإسلامية - فإن الماركسيين لا يتخذون من الانتخابات الحرة طريقا لغزوها لأنهم يعرفون أنه طريق مسدود ، وإن سهمهم فيها إلى صدورهم سهم مردود . ونحن إذا رجعنا إلى مذهبهم نجد أن صاحب المذهب ( وهو ماركس ) يصرح أنه من أجل إقامة نظامه الماركسي يجب أن تقوم أولا حركة ثورية تهدم النظام الرأسمالي وهو يعتمد في ذلك على الطبقة العاملة في الصناعات ( البروليتاريا على حد تعبيره ) ذلك لأنها الطبقة التي عانت الكثير من استغلال أصحاب رؤوس الأموال ( في عصره ) ، فهي صاحبة المصلحة في تلك الثورة ، وهي التي يدها ماركس بالجنحة لا في السماء بل على الأرض يدها بالسيطرة على المصانع ، بل وبالهيمنة على شئون الحكم ( وهي التي يطلق عليها دكتاتورية البروليتاريا ) ، على أننا إذا رجعنا إلى الواقع ، وإلى التاريخ ، وبخاصة تاريخ أول ثورة في أكبر دولة ماركسية في هذا العصر ، أعني الثورة الروسية الماركسية لعام ١٩١٧ فإننا نجد أن طائفة من الطبقة المثقفة ( لاجماهير الشعب ) هي التي فجرت للثورة بركانها وزلزلات للأرض

ذرائعها ، وكانت أقلية ضئيلة بزعامة لينين ، ولم تكن النزعة الماركسية هي التي مهدت لزعماء وقادة تلك الأقلية طريق جذب جماهير الشعب وراهم ، ولا هي التي مهدت سبيل نجاح ثورتهم ، وإنما كانت هناك أسباب وعوامل أخرى لم تكن على رأسها بل ولا في ذيلها تلك النزعة الماركسية ، وبينا لما قدمنا تدليلاً بما يلي -

من الأمور التي لم تكن موضع الجدل بل كانت موضع اليقين لدى الباحثين أن الإيديولوجية الماركسية كانت في روسيا قبل ثورة أكتوبر ١٩١٧ الشيوعية تألم دوراً قافها ، وكانت الأهداف التي أعلن عنها الروس الماركسيون مدى سنوات طوال في فترة ما قبل تلك الثورة إنما كانت تتضمن أولاً إقامة جمهورية برلمانية بورجوازية ( أي غير ماركسية ) على أن تتبعها في مرحلة تاريخية ثانية إقامة مجتمع اشتراكي ( أي ماركسي ) .

١٠ - ولقد كانت في مقدمة تلك الظروف التاريخية التي مهدت للزعيم الماركسي لينين طريق القيام بحركته الثورية وسبيل تقلد زمام الحكم بعد نجاحها ان الثورة كانت في روسيا في ذلك الحين ( أيأ كانت تلك الثورة ) ضرورة من الضرورات ، وكانت ترجع ضرورتها إلى عاملين : -

الاول - أن هذه الثورة كانت الوسيلة الوحيدة لإنهاء حرب طويلة كان الشعب يتوق إلى وضع حد لها - مع ألمانيا ، وكانت روسيا قد أصيبت في هذه الحرب بشر الهزائم وفادح الخسائر ، وكانت الحكومة الروسية - رغم إرادة الشعب - تريد الاستمرار في الحرب ، وكان بالعكس مبدأ لإنهاء الحرب على رأس مبادئ قادة الثورة الشيوعية .

أما السبب الثاني الذي كانت ترجع إليه ضرورة القيام بتلك الثورة أن روسيا كانت بحاجة ماسة إلى التصنيع حتى تستطيع أن تسير في ركب الدول

المتمدينة المتقدمة ، وكان رأس المال المحلي ( الروسى ) والطبقة والاحزاب التى تمثل الشعب من الضعف إلى حد كانت معه عاجزة عن حل تلك المشكلة العاجلة : مشكلة التصنيع ، ولم يكن هنالك سوى هيئة واحدة تستطيع أن تقوم بتلك الثورة التى تستطيع حل مشكلة التصنيع ، وكانت تلك الهيئة هى ذلك الحزب الثورى المنظم تنظيما قويا الذى يتزعمه لينين ، وكان لينين يدين بمبادئه ماركس ، ولكنه لم يكن من الأشخاص الجامدين ، إنما كان رجلا يمتاز بروح عملية ، فعرف كيف يضع لذلك المذهب من التفسير ، ويدخل عليه من التعديل والتغيير ما جعله يتلاءم مع ظروف البيئة ، ويجذب اليه جانبها كبيرا من جماهير الشعب الروسى ، لذلك فانه يطلق على الماركسية فى روسيا « الماركسية اللينينية » ، وكان الاصح والادق - فيما نعتقد - أن يطلق عليها - « اللينينية غير الماركسية » أو « شبه الماركسية » ، كما سنبين ذلك بعد قليل - بغير القليل من التفصيل .

نفتى من ذلك كله إلى القول بأن نجاح ثورة ماركسية أو قيام نظام حكم ماركسى ، أو بعبارة أصح : شبه ماركسى - فى روسيا لم يكن مرده إلى أن الشعب كان ماركسيا .

ولعل خير مثال ، أو بعبارة أصح : شر مثال لذلك هو ما نشهده الآن فى أفغانستان ، حيث نجد حكومة ماركسية قامت على أثر انقلاب ماركسى فى شعب اسلامى معاد للماركسية .

الخلاصة - أن عملية اقامة نظام ماركسى إنما تقوم بها فى الواقع أقلية من الطائفة المثقفة لاسيا فى القوات المسلحة ، لا جماهير الشعب .

١١ - على أنه يجب ألا يفهم مما تقدم أن الجماهير الشعبية لا يعمل حساب لها إذا زلزلت الارض زلزالها وأخرجت الثورة الماركسية أعقابها . فاذا كانت الماركسية لا تعتمد على جماهير الشعب - لاسيا فى الدول الاسلامية - من أجل القيام بحركة ثورية ماركسية تستطيع قلب نظام الحكم دون الاعتماد على القوات المسلحة ، فإن

الماركسيين يعملون مع ذلك حساباً كبيراً لتلك الجماهير باعتبارها عقبة كبيرة يعملون على إزالتها من طريقهم .

١٢ - لذلك وجدناهم يتبعون مع الجماهير أساليب الخيـل والخذاع فضلاً عن وسائل الإغراء واستغلال روح التدمير لديها لإثارتها .

ففي إحدى المجلات التي أنشأها الشيوعيون في روسيا بعنوان « العلم والدين » نجد اعترافاً بأن بعض أصحاب المسئوليات أو الوظائف الكبيرة من الماركسيين في المناطق الإسلامية في روسيا نهدمهم يمارسون الفروض الدينية الإسلامية علانية وذلك للسيطرة على زمام المعامل الدينية ، ولتسهيل مرحلة التحول إلى الماركسية وكذلك - كما ورد في هذه المجلة - يلجأ بعض أقطاب الحزب الشيوعي في إيطاليا ( الكاثوليكية ) إلى مثل تلك الأساليب .

وفي التأريخ الإسلامي عرفت ظاهرة الخداع في ادعاء جماعات من اليهود اعتناقه الإسلام من أجل تحقيق أهدافهم في ميدان الفساد والهدم . وحسبنا هنا أن نشير إلى دورهم في فتنه عثمان ، وفي وضع الاساديت ، ودور جماعة منهم ( يطلق عليها الدونمه ) في هدم الخلافة في تركيا وهناك أسلوب آخر من أساليب الخداع لدى بعض الماركسيين يتأخص فيما ينادى به البعض من امكان الجمع بين الماركسية والدين ، أى امكان أن يكون المرء ماركسياً ومؤمناً أو مسلماً في الوقت ذاته . وإنه لمن اليقين أن مثل ذلك القول لثم مبين ، بل لثم مشين ، فالإلحاد بالنسبة للماركسية ليس فحسب - كما يظن البعض - بمجرد عنصر من عناصرها أو مجرد جزء من أجزائها بحيث يصح للماركسى أن يقبذه بهذا ، ثم يأخذ بقية الأجزاء أخذاً ثم يظلم مع ذلك ورغم ذلك ماركسياً كما كان ، ومؤمناً يفره الإيمان . لقد غاب عنهم أن الاتحاد بالنسبة للماركسية ليس أحد أجزائها أو أحد

نظرياتها ، إنما هو جوهر الماركسية ذاتها ، هو جوهر الماركسية وعقيدها ، هو الأساس الفلسفي لبنائها ، وهو الدم الذي يسرى في جثمانها وكيانها .

وبيانا لما قدمنا علينا أن نذكر ( أولا ) أن الأساس الفلسفي للماركسية يكن في النظرية المعروفة بنظرية المادية الجدلية ( أو الديالكتيكية ) ويمكن كذلك - فيما يرى بعض قادة الفكر الماركسي - في نظرية «المادية التاريخية» ( أو التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ ) ، والذي يهنا هنا من أمر هاتين النظريتين هي فكرة «المادية» التي تنطوي عليها كل منهما . ويقصد «بالمادية» : «الفهم المادي للعالم ، أي فهم الطبيعة كما هي ، دون إضافة غريبة عنها ، أي استبعاد أي مفهوم غيبي ( لا يدرك بالحواس ) ، بما في ذلك الاعتقاد بوجود الخالق ، من ذلك يرى أن المادية ذات صبغة الحادية .

وذلك فضلا عن أن أهم نظريات ومبادئ الماركسية مثل مبدأ اشتراكية الملكية ( الذي ينطوي على إلغاء الملكية الخاصة لوسائل إنتاج الثروة ) ومثل نظرية الصراع بين الطبقات ، ومبدأ دكتاتورية البرولتاريا تتعارض كلها تعارضا جذريا مع الدين ، وبخاصة مع مبادئ الإسلام .

الواقع - كما يقول أحد المفكرين والباحثين الفرنسيين الاستاذ بيير بيجو( في مؤلف له بعنوان « الماركسية والانسانية » ، حصل بباريس عام ١٩٦١ على جائزة العلوم السياسية ) ما نصه : « أن الماركسية كلها يتضمنها في الواقع النقد الموجه إلى الدين ، وأن التيارين - تيار الإلحاد وتيار الاشتراكية ( الماركسية ) - يمتزجان دوما لدى ماركس » .

ونذكر اسلوبا ثالثا من تلك الأساليب الماركسية الماكرة التي نخدع بها الكثيرون لاسيا بين بعض زعماء الدول الافريقية التي تخلصت من نير الاستعمار

وحصلت على استقلالها في السنوات الأخيرة ، ذلك الأسلوب هو ظهور الدولة الماركسية الكبرى ، أعنى الاتحاد السوفيتي في صورة العدو الأول للاستعمار ، والصديق الأول للدول الصغيرة التي كانت تعاني من الاستعمار ، وكان ذلك الادعاء أقوى سلاح بقرار ساعد الماركسية على الذبوع والانتشار .

ولقد تبين في السنوات الأخيرة بجملاء حتى لأعين البلهاء خداع ذلك الإدعاء . الواقع أن سياسة معاداة الاستعمار من جانب الروس لم تكن مسألة مبدأ ، أو نظرية من النظريات الماركسية ، إنما كانت - على حد التعبير العسكري والسياسي مسألة « تاكتيك » ، وذلك من أجل إضعاف نفوذ الغرب الرأسمالي في تلك المستعمرات ليحل النفوذ الروسي مكانه . فإذا نحن نظرنا إلى المسألة من حيث المبدأ فانه يتبين لنا أن السياسة السوفيتية إنما كانت تهدف إلى السيطرة العالمية ، وهذا هو ماورد على لسان لينين حين قال : « إن هذا النضال سينتهي بانتصار الجمهورية السوفيتية العالمية » . ولقد فات الكثيرين أن ماركس وزميله انجيز لم يكونا من المناهضين للاستعمار ، بل إن ماركس قد أيد الاستعمار البريطاني في الهند ( في عهده ) ، ولقد كان يرى أن من شأن ذلك الاستعمار أن يبرز الجمود الذي كان جائئاً على الهند فتسرع في اللحاق بركب الحضارة الحديثة .

١٣- ولا يفوتنا أخيراً أن نشير إلى أسلوب رابع من أساليب التثويه والخداع الذي تلجأ اليه الماركسية ، ذلك قولهم أن في مقدمة الدلائل القاطعة على صحة مذهب ماركس وقوته ما هو بين من أمر استقرار الحكم الماركسي في روسيا وقوتها ، بينما كانت من قبله لا تعرف في تاريخها في ميدان الحرب سوى الهزائم ، وفي ميدان الحكم والادارة سوى ضروب الفساد والمظالم . إن هذا القول أو الدليل قوى كل القوة في ظاهره ، ولكنه ضعيف كل الضعف في باطنه وجوهره . وبينا لذلك كان

عليها أن نتساءل (أولاً) هل كان حقاً مايقولون ويدعون أن روسيا طبقت مذهب ماركس ؟ والجواب مجده لدى غير قليلين من العلماء المنصفين بل ومن بعض الزعماء الماركسيين نذكر في مقدمتهم كاوتسكي الذي كان صديقاً لانجيلر وكان يرى خطأ الرأي الذي « ينظر إلى الماركسية والشيوعية الروسية على أنهما شيئان متماثلان » ونجد العلامة كارل بوبر Popper ( استاذ الفلسفة بجامعة لندن ) يقول « إننا إذا نظرنا إلى كلمات ماركس فإن من عسير الأمور بل من محالها أن نجعل من الثورة الروسية مثالا للثورة الاجتماعية كما تفعل بها ماركس ، الواقع ( كما يقول ) أنه لا وجه للشبه بين هذه وتلك ، ، ويوافق على هذا الرأي الاستاذ الأمريكي الكبير لعلم الاقتصاد شومبيتر ، فن أقاله : « ان الاشتراكية كما هي مطبقة في الواقع في روسيا لا تزال بعيدة جداً عن تلك الصورة من الشيوعية التي رسمها ماركس ، ولقد اعترف لينين بأن السياسة الاقتصادية التي اتبعها مدى بعض سنوات ( في بداية حكمه ) لم تكن من الاشتراكية ، فلقد قام بعد توليه شئون الحكم بتوزيع أراضي النبلاء وكبار الملاك على الفلاحين ، وهذا يتعارض مع مبدأ جوهرى من مبادئ الماركسية وهو مبدأ « اشتراكية الملكية » الذى ينطوى على إلغاء (لاتوزيع) الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والثروة، وفي مقدمتها الأرض، وقد فعل لينين ذلك لاستمالة الفلاحين اليه وإلى مناصرة نظام الحكم الذى أقامه في بداية عهده ، ولقد صرح لينين بعد توليه شئون الحكم بأنه لم يجد في الماركسية مايساعده على حل المشاكل العملية الاقتصادية . وحسبنا كذلك أن نذكر أن روسيا لم تعرف بقاء مبدأ ماما اسماعيل من مبادئ الماركسية كان يعده لينين « عصب الأفكار الماركسية » ، ذلك هو مبدأ « دكتاتورية البروليتاريا » أى الطبقة العاملة في الصناعات وتوليها شئون الحكم بصورة دكتاتورية ، فمن إذا رجعنا للواقع نجد أن هذه الطبقة لم تتول الحكم في روسيا ولا ليوم واحد ، فالواقع أن مقاليد الحكم



هناك هي بأيدي تلك الطبقة التي يطلق عليها طبقة « البروقراطية السياسية » ، ويعد الحزب الشيوعي منبث أو مصدر تلك الطبقة العليا الحاكمة التي تشمل كبار رجال الفكر والفن وقادة الجيش ومديرى الإدارات والمشروعات . وليست تلك الطبقة هي « البروليتاريا » التي يهنيها ماركس . وإذا نحن نظرنا الى نسبة عدد العمال الى غيرهم من الطوائف فى البرلمان السوفيتى فإننا نجد به من المهندسين والفنيين عدها أكبر كثيرا مما نجد فيه من العمال .

١٤- وإذا نحن سلمنا جدلا بأن روسيا طبقت مذهب ماركس تطبيقا صحيحا سليما فإن من المذاهب التي تباعح حد الغفلة أن ننسب قوة دولة من الدول لمجرد اعتناقها مذهبا من المذاهب ، فهناك عوامل عدة هي التي تصنع للدولة قوتها وترفعها بين الدول مكانتها ، فإذا نحن بحثنا عن العوامل التي صنعت قوة روسيا فإننا نستطيع أن نلخص أهمها - فيما يذكر الباحثون - فيما يلى :-

أولا — ما قطعته روسيا من الأشواط البعيدة فى سبيل التقدم فى مختلف النواحي : العسكرية والاقتصادية والثقافية وبوجه خاص سياسة التصنيع .

ثانيا — استمد النظام السوفيتى قوة من كفاحه ضد هتلر وانتصاره عليه ، على أنه يجب ملاحظة أنه لو لم يكن الغرب الرأسمالى حليفا لروسيا فى تلك الحرب لما كان ثمة فى حديثها ريب ، ولقضى عليها وعلى الماركسية مما .

ثالثا — ثم يجب ألا ننسى الدور الذى لعبته المعاهدات التي شاعت أن يكون رأس الدولة السوفيتية فى بداية نشأتها شخصية فذة عبقرية مثل شخصية لينين .

عما تقدم يتبين أن ما بلغته روسيا من القوة أو النهوض لم يكن مرده — كما يظن البعض — الى مذهب ماركس . ويلاحظ أن ثمة دولا فى الحرب العالمية

الأخيرة بعد أن هزمت نهضت بل وثبتت في طريق النهوض والتقدم ومبات هائلة بعيدة ، وهى في الوقت ذاته أبعد ما تكون عن الماركسية ، تذكر في مقدمة تلك الدول اليابان والمانيا الغربية .

١٥- ويجدر بي قبل أن أختم هذا الموضوع أن أشير في وجيز من العبارة مجرد إشارة الى بعض أخطاء - تتعلق بمذهب ماركس - يقع في هونها بعض رجال الفكر ورجال السياسة في بعض البلاد العربية ، ولانعلم - والله أعلم - هل كان ذلك منهم عن جهل ، أو عن تجاهل أى عن خداع .

وبيانا لما قدمنا أذكر أن ثمة بعض مبادئ أو شعارات ماركسية ينادى بها أو يعتقد ذلك البعض من رجال الفكر أو رجال السياسة في حين أنهم يقررون أنهم غير ماركسيين بل وانهم يحاربون الماركسية .

مثلا نجد ذلك البعض يقولون أنهم يدينون « بالاشتراكية العلمية » ، أو أنهم يأخذون « بمبدأ اشتراكية الملكية » ، أو أنهم ينادون « بحتمية الحل الاشتراكي » أو ينادون بشعار « الحرية كل الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب » ، ولقد جهلوا أو تجاهلوا أن « الاشتراكية العلمية » هى الماركسية ، فلقد كان انجيز ( زميل ماركس في وضع مذهبه ) حين يشير إلى مذهب ماركس يصفه « بالاشتراكية العلمية » تميزا له عن المذاهب الاشتراكية الأخرى المعروفة في عصره وكانت هذه المذاهب وليدة مجرد نزعات انسانية أو مثالية ولم تكن وليدة بحث علمي كما أنها لم تكن تطالب بالغاء الملكية الخاصة لوسائل انتاج الثروة بعكس ما كان شأن مذهب ماركس .

وجعلوا أو تجاهلوا أن مبدأ « اشتراكية الملكية » ( أى الغاء الملكية الخاصة

لوسائل انتاج الثروة وفي مقدمتها الارض والمصانع ) ، ذلك المبدأ هو جوهر النظام أو المجتمع الماركسي فلقد عرف ماركس المجتمع الاشتراكي الماركسي بأنه المجتمع القائم على الملكية الاشتراكية .

أما شعار « الحرية كل الحرية للشعب » ، ولاحرية لأعداء الشعب » فهو كذلك شعار ماركسي ، والمقصود هنا « بأعداء الشعب » غير الماركسيين أى غير الشيوعيين .

— أما « حتمية الحل الاشتراكي » فهي كذلك من المبادئ التي نادى بها ماركس ، وهو يقصد « بالحل الاشتراكي » الحل الاشتراكي الماركسي ، كما أنه يقصد « بحتميته » أنه طبقا لقانون تطور التاريخ ( الذي يدعى استنباطه ) فإن الرأسمالية مآلها حتما الى الانهيار ، وان الاشتراكية الماركسية سيقوم بناؤها حتما على انقاض الرأسمالية .

وسوف نرى أن مبدأ « حتمية الحل الاشتراكي » الذي يردده بعد ماركس بعض رجال الفكر غير الماركسميين في بعض البلاد العربية على طريقة البهائم هو عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات من الغلطات : -

أولاً — ان فكرة الحتمية هي فكره غير علمية ، وفضلا عن أن العلم لا يقرها فإن التاريخ قد كذبها تكديبا ، وكفى بالتاريخ حسيبا ورقيبا . ان فكرة « الحتمية » أو « التنبؤ التاريخي » إنما تقوم على أساس الاعتقاد بأنه « ثمة » « قوانين » يسير التطور التاريخي وفقا لها ( كالقوانين المعروفة في علم الاقتصاد كقانون العرض والطلب وقانون جريشام ، والقوانين المعروفة في علم الطبيعة كقوانين الضوء والجاذبية ) .

على ان الأسلوب العلمى - كما يقول العلامة كارل بوبر ( استاذ الفلسفة بجامعة لندن ) - لا يقر الأخذ بفكرة الحتمية ، فإذا صح أن فى مقدورنا التنبؤ بسير تاريخ أحداث المستقبل - كما يقول - فان ذلك يعنى أنه ليس فى مقدور العقل ولا لإرادة البشر ان تدخل على خطوات سير الأحداث تبديلا أو تعديلا ، وأن كل ما يطلب منا هو أن نعمل على إزالة العوائق التى تعترض طريق سيرها طبقا لتلك التنبؤات .

ويرى العلامة بوبر انه لا يمكن أن يكون للتطور « قانون » ، انما هناك اتجاهات ، يمكن معرفتها . وهناك فارق كبير بينهما ( بين القوانين والاتجاهات ) .

« اننا لا نستطيع - كما يقول العالم الاقتصادى الأمريكى شومبيتر Schumpeter - الا معرفة الاتجاهات العامة للتطور فى بلد معين . وهذه الاتجاهات لا تدلنا الا على ما سيحدث فى ذلك البلد لو ان الامور ظلت سائرة على النهج الذى كانت تسير عليه فى الفترة التى كانت موضع دراستنا وملاحظتنا ، واذا لم تدخل عوامل اخرى » ، « إن التنبؤ عن المستقبل - كما يقول - يعد عملا غير ذى صبغة علمية حين يتجاوز نطاق تحليل الاتجاهات التى هى موضع الملاحظة ، فيجب ألا يفوتنا أن ظهور ( أو تدخل ) عوامل خارجة عن نطاق ميدان ملاحظتنا يصح أن يحول دون الوصول الى النتائج المترتبة على تلك الاتجاهات » .

« فالاتجاهات ، بقاؤها - كما يقول بوبر - رهن ببقاء بعض الشروط ، بخلاف « القوانين » التى يدعى ماركس انها تسيطر على تطور التاريخ فبقاؤها غير مشروط بوجود ظروف معينة إذ هى ذات صبغة حتمية ، مثل حتمية قيام

مجتمع ماركسى على انقراض النظام الرأسمالى الذى ينهار — كما يقول ماركس بصورة حتمية .

ثانيا — لم يثبت التاريخ صحة ماكان يراه ماركس من حتمية انهيار النظام الرأسمالى كنتيجة لقيام حركة ثورية عمالية لأن بؤس الطبقة العاملة سيأخذ فى الازدياد باطراد فى ظل النظام الرأسمالى ( كما يقول ) . فلقد أثبت التاريخ العكس تماما ، فأحوال الطبقة العاملة قد أخذت فى التحسن فى ظل النظام الرأسمالى ، كما أنها لا تميل الى القيام بحركات ثورية .

ثالثا — تكاد تكون جميع الحتميات والتنبؤات الأخرى لماركس قد كذبها التاريخ كحتمية الصراع بين الطبقات ، وحتمية الاتحاد العالمى للعمال ، وحتمية انقراض الطبقة الوسطى .

رابعا — ليس من الأمور الحتمية — كما يقرر العالم الاقتصادى الأمريكى شومبيتر — أن يعقب انهيار النظام الرأسمالى نظام ماركسى ( كما يقول ماركس ) ، فقد تعقب انهياره حالة فوضى أو اشتراكية أخرى غير ماركسية لا تنفى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج .

١٦ — وأخيرا فقد فات ماركس أن يعمل حسابا للدور الذى تلعبه المصادفات فى التاريخ ذلك الدور ، الذى تعبر عنه أحسن تعبير تلك العبارة الشهيرة المأثورة عن الفيلسوف الفرنسى باسكال حين قال : « لو أن انف كليبواترا كان أقصر لتغير وجه التاريخ » . وحسبنا هنا أن نذكر أن من تلك المصادفات ظهور بعض شخصيات فذة غيرت وجه تاريخ بلادهم ، بل وتاريخ العالم أحيانا ، مثل غاندى فى الهند ، وسعد زغلول وعبد الناصر فى مصر ونابليون وديجول فى فرنسا ، ولينين وستالين فى

روسيا ، وهتلر في المانيا ، ولاريب أنه يجب اضافة ماركس إلى هؤلاء ،

عما تقدم يتبين لنا ذلك الدور الكبير بل الخطير الذى يلعبه الجهل أو الخطأ  
في التاريخ ، وبخاصة لدى رجال الفكر في الميدان السياسى .

١٧- ولا يفوتنا أخيرا أن نذكر أن هنالك - عدا مذهب ماركس ، غير قليل من  
المذاهب والنظريات السياسية كان خطأها ، أو عدم قيامها على أساس علمى من  
الأمور الثابتة المسلم بها ، ومع ذلك فقد كان من الأمور الثابتة المسلم بها أيضا أنها  
لعبت في بعض عصور التاريخ دورا كبيرا ، وهزت أرجاء العالم السياسى هذا  
شديدا . ذلك كان شأن نظرية العقد الاجتماعى لروسو قبيل عصر الثورة الفرنسية ،  
ونظرية الحق الإلهى ( أو التفويض الإلهى ) فى عهد نظام الحكم الملكى القديم قبل  
تلك الثورة ، ونظرية سيادة الجنس الأرى فى عهد حكم هتلر فى المانيا .

وحسبنا هنا أن نذكر من نظرية العقد الاجتماعى أن روسو - وهو صاحبها -  
قال فى مطلعها : " انى افترض أن ... الخ ، أى أنه قال بنظريته لا على أنها تمثل  
حقيقة علمية أو تاريخية ، وإنما ذكرها على أنها مجرد افتراض ، أى أنها نظرية  
وليدة الفكر النظرى المجرد القائم على أساس التأمل والخيال والافتراض ، لا على  
أساس الملاحظة والتجربة والتاريخ ، أى أساس الواقع ، ورغم أنها نظرية  
لا تقوم على أساس من العلم فقد استغلها رجال الثورة الفرنسية واتخذوا منها  
سلاحاً من أسلحة الكفاح ضد نظرية أخرى غمير علمية مثلها ، وهى نظرية الحق  
( أو التفويض ) الإلهى التى كان يتخذها الملوك الأقدمون كسناد أو عماد للحكم  
الاستبداد .

وكذلك نظرية سيادة الجنس الأرى الشهيرة فى عهد هتلر فقد بين مؤثر علماء

الاجناس الذى عقد فى لندن عام ١٩٣٤ أن الجنس الآرى كان معروفا قديما ،  
والكن الآن بعد ما حدث من حروب وغزوات ورحلات وامتزاج بين هذا الجنس  
وغيره من الاجناس فإنه لا يمكن الادعاء بوجود جنس آرى فى هذا العصر . وإنما  
استغل هتلر هذه النظرية لاضطهاد اليهود الالمان ولطردهم من المانيا ووضع يده  
على ثرواتهم التى أنعشت خزانة الدولة الالمانية .

ولا نجد فى مقام الختام خيرا من أن نكرر ما ذكره فيلسوف علم الاجتماع  
الدكتور جوستاف لوبون : « إن الاخطاء التى تظن من الحقائق تابع فى دفع  
صجلة التاريخ دورا كبيرا ، أكبر من الدور الذى تلعبه الحقائق ذاتها » .





## البحث الثانى

### الاسلام ومشكلة المساواه بين المسلمين وغير المسلمين

حضرات السادة . اخوانى . ابنائى .

١ - فى مقدمة الاعتراضات أو العقبات التى يقيمها البعض فى وجه من ينادى بتطبيق أحكام الشريعة فى الدول الاسلامية : ذلك الاعتراض الذى يتلخص فى القول بأن الشرع الاسلامى لا يسوى بين المسلمين وغير المسلمين ( وهم الذين يطلق عليهم « أهل الذمة » ) من رعايا الدولة الاسلامية ، وان فى عدم المساواه بين هذين الفريقين — كما يقولون — مخالفة للدستور الذى نجله — فى غالبية الدول الاسلامية — يقرر مبدأ المساواه بين المواطنين جميعا على اختلاف دينهم ، كما أن فى ذلك إغارة للفقنة بين طائفتى الأمة ، ومن عجب أن هذه المشكلة كثيرا ما اثيرت ، وقليل ما درست وبحثت حتى اثيرت ، بحيث لا يمكن الادعاء بأنها قد أزيلت .

الواقع أن الاسلام قد سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين فى كثير من الشئون ، فهو يكفل لمؤلاء كما يكفل لأولئك حرية الشخصية ، وحرية الرأى وحرية العقيدة وإقامة الشعائر الدينية ، كما يكفل حماية أموالهم ونفوسهم واعراضهم ، وحرية نشاطهم فى الميدان الاقتصادى ، كما أن الاسلام يؤمنهم كما يؤمن المسلمين ضد العوز والحاجة ، كما سوى بينهم فى احترام حقوقهم فى الملكية وكذلك أمام القضاء .

٢ — على أنه يجب ألا يفهم مما تقدم أن علماء الفقه الاسلامى القدامى كانوا يسوون ما بين المسلمين وغير المسلمين ( أهل الذمة ) فى جميع الشئون ، أو

أن هذين الفريقين كانا - في صدر الاسلام - يقفان معاً على قدم المساواة التامة . ان ذلك مالم يكن ، ومالا يمكن أن يكون في دولة تقوم على أساس عقيدة دينية جديدة . وذلك أمر يلاحظ دائماً سواء كانت تلك العقيدة الجديدة التي قامت الدولة على أساسها عقيدة دينية كما كان شأن الدولة الاسلامية قديماً ، ام كانت عقيدة سياسية كما كان شأن الدولة الالمانية النازية في عهد هتلر ، وكما هو اليوم شأن الدولة السوفيتية ( وغيرها من دول المعسكر الشيوعي ) التي تقوم على أساس اعتناق مذهب ماركس كما لو كان عقيدة جديدة ، فهي لا تسرى في جميع الحقوق بين الشيوعيين وغير الشيوعيين من المواطنين .

فمثل هذه الدولة التي تقوم على أساس عقيدة جديدة حسبها أن تنظر الى رعاياها ( مواطنيها ) الذين لا يدينون بعقيدها نظرة تسامح ، فليس لأحد أن يطمع في أكثر من أن تؤمنهم الدولة على حريتهم الشخصية وعلى أموالهم وأعراضهم وان ترك لهم حرية الاحتفاظ بمعتقداتهم وشعارهم الدينية . وذلك هو ما عرف به الاسلام واشتهر به المسلمون في صدر الاسلام أكثر مما عرف عن أية طائفة من الطوائف الاخرى أو عن أمة من الأمم . وذلك هو ما اعترف به المستشرقون والمؤرخون الغربيون ( وفي مقدمتهم السير توماس ارنولد وجوستاف لوبون ) - فإذا كانت ثمة بعض فوارق بين المسلمين وغير المسلمين - في صدر الاسلام -

بصدد حق تولي بعض الوظائف ( كالقضاء بين المسلمين ) وبصدد الاشتراك في شئون الحكم ( كتولي مناصب وزراء التفويض ) فهي مقصورة على المسلمين دون غير المسلمين ، فقد كان علماء الفقه الاسلامي القدامى يفرقون بين نوعين من الوزراء : « وزراء تفويض » و « وزراء تنفيذ » . وقد كان يرى علماء الفقه القدامى أن يكون الوزير من غير المسلمين على أن يكون من « وزراء التنفيذ »

لا من وزراء التفويض ، فوزير التفويض هو ذلك الذى يفوض اليه الخليفة ادارة شئون الدولة برأيه ( أى برأى الوزير واجتهاده ) أما وزير التنفيذ فتقتصر مهمته على مجرد تنفيذ ما يأمر به الخليفة .

ولقد كان ما قدمنا من الاحكام امرا طبيعيا فى دولة لم تقم على أساس القومية ، وإنما قامت على أساس عقيدة دينية ، وكان يعد غير معتنقها - فى فترة بداية قيامها - من خصومها وأعدائها ، ثم أن مثل تلك المساواة العامة فى الحقوق كانت من الأمور التى لا يمكن لأحد مجرد التفكير فى المطالبة بها طالما لم تكن هناك مساواة عامة فى الواجبات لاسيما فيما يتعلق برأس هذه الواجبات ، وهو واجب الجهاد - أى الدفاع عن الدولة الاسلامية وعن عقيدتها الدينية ، فهذا الواجب إنما كان ملق على طاق المسلمين وحدهم .

— على أنه يفوت الكثيرين أن الاحكام الشرعية - فى غير ميدان العقيدة والمبادئ - أى فى ميدان المسائل المتعلقة بالمعاملات ، وهو ما نسميه بالمسائل القانونية ( كالقانون المدنى والتجارى والدستورى والادارى وغيره ) وهو الميدان الذى يهتنا هنا ، نقول ان الاحكام الشرعية فى هذا الميدان تختلف باختلاف الظروف ، وذلك فيما يتعلق بالجزئيات والاساليب ( لافى المبادئ العامة ) ، فالدولة فى صدر الاسلام تختلف اختلافا كبيرا عن الدولة فى العصر الحديث ، وفى صدر الاسلام كانت الدولة - كما قدمنا - تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية بينما تقوم الدولة فى هذا العصر ( ومنها الدولة الاسلامية ) على أساس القومية ، فى غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية ، فنجد دساتير الدول الاسلامية - كما هو شأن الدول الديمقراطية غير الاسلامية - إذ تنص على مبدأ المساواة

بين مواطني الدولة تذكر عادة هذه العبارة « لتمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين ، .

ثم أننا بينما كنا نجد أن الحرب ضد العدو الاجنبي - في صدر الاسلام - كانت دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في الدين ، فكانت الحرب توصف « بالجهاد » ، لأنها كانت ضرورة من صور الجهاد في سبيل العقيدة ، إذ بنا نجد الحرب تعد اليوم - في جوهرها - دفاعا عن أرض الوطن وعن أبناء الوطن في غير مراعاة لما قد يكون بينهم من اختلافات الدين ، لذلك كان طبيعيا أن نجد عبء الحرب قديما كان ملقى على المسلمين وحدهم ، بينما نحمده اليوم ملقى على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن .

والمساواة في الواجبات تقابلها مساواة في الحقوق إلا ما كان منها بطبيعته ذا صبغة دينية أو متصلا بالدين ( كالزواج والطلاق ) - وإذا نحن رجعنا إلى التاريخ فإننا نلاحظ ( في غير المسائل المتعلقة بالعقيدة والعبادات ) أن الأحكام الشرعية والآراء الفقهية الاجتهادية تتغير بتغير الظروف ، حتى رغم قصر المدة التي كانت تفصل بين العهدين اللذين اختلفت ظروفهما ، ذلك الاختلاف الذي بلغ مبلغنا وجدنا معه الصحابي أنس بن مالك ( الذي شهد عصر الرسول وعصر الأمويين ) يقول : « ما أعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو يعني بلا ريب الأحكام الشرعية عدا ما يتعلق بالعقيدة وأحكام العبادات وما يلحق بها .

أقول ذلك لاوئلك العلماء الذين يريدون - باسم الدين - أن تسيّر الأمور في هذا العصر - في كل شيء - وفق ما كانت عليه في عصر الرسول ، حتى أن أحدهم - افق بتحريم شرب القهوة لأنها لم تكن تشرب في عصر الرسول ، وأقول ذلك

أيضا لأولئك العلماء (وأنا أعني علماء الدين أو علماء الفقه الاسلامي) الذين يريدون أن يأخذ في بعض العلوم بما يقول به علماء الفقه الاسلامي ، فقد ذكر العالم العظيم الامام محمد عبده ( في كتابه الشهير : « الاسلام بين العلم والمدنية » ) مانعه : لقد جاء طالب علم من بلد من بلاد الدولة العثمانية وأراد الالتحاق بأحد الأروقة في الجامعات الأزهر فوقع الشك : هل بلده مما لأهله استحقاق في ذلك الرواق على حسب نص الواقف ؟ فقال قائل الشيخ الرواق ( وهو من علماء الأزهر ) ان كتب تقويم البلدان ( الجغرافيا ) تشهد بأن البلد داخل في شرط الواقف ، فقال الشيخ ( اني لا اقتنع بما في تلك الكتب ، وإنما الذي يصح أن آخذ به هو أن يكون فقيه ( ممن مات ) قال أن هذا البلد من قطر كذا ، وهو الذي وقف الواقف على أهله ، وإذا قيل لاحد ان الأئمة انفسهم لم يعينوا مواقع البلدان ولم يضعوا أنا حدوداً لبيان ما يحويه كل قطر وبيان الحدود التي ينتهي إليها ، وأن أصول ديننا تسمح لنا بأن نأخذ بأقوال العلماء في هذه الفنون ( وهم منا ) وبتواتر الاخبار وما أشبه ذلك من البديهييات قال ذلك الشيخ : انما اريد نصا فقيها لا دليلا عقليا .

وهكذا نرى أن هذا العالم الجليل قد غاب عنه بعض ما يعلم ، غاب عنه قوله تعالى :

« واسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » ، وأهل الذكر في علم الجغرافيا هم علماء الجغرافيا لا علماء الفقه .

ـ ذكرنا فيما قدمنا ان الاحكام الشرعية والآراء الفقهية تتغير بتغير الظروف وبياننا لذلك نذكر الامثلة التالية : ـ

أباح الرسول للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة ، ثم حدث بعد ذلك أي

بعد وفاة الرسول ( أن تغيرت حالة النساء عما كن عليه في عصر الرسول ، فرأت السيدة عائشة منع النساء من الخروج إلى المساجد ، إذ يؤثر عنها قولها : « لو أدرك رسول الله ما أحدث النساء لمنهن المساجد » ، وكان ذلك أيضاً ما رآه الصحابي الكبير ابن عبد الله بن عمر .

.. مثال آخر : سئل الرسول ان يفرض تسعيراً لاثمان بعض الحاجيات فرفض ، ويؤثر عن الرسول قوله : « بل الله يرفع ويخفض ، وإنى لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لاحد عندي مظلة » ، ولكن لما تغيرت الأحوال في عهد التابعين « بعد عهد الصحابة » وجدنا طائفة من فقهاءهم ( كسعيد بن المسيب ) يفتون بمجواز التسعير ، نزولاً على ما تقتضيه المصلحة . ومن الأمور المعروفة عن عمر بن الخطاب أنه اختلف كثيراً . فيما أصدر من الفتاوى وما رآه من أحكام شرعية . عما كان عليه الحال في عهد الرسول والخليفة أبي بكر ، من ذلك مثلاً ما كان منه بسدد « المؤلفة قلوبهم » إذ أسقط سهمهم من الصدقات التي كانت تمنح لهم في عهد كل من الرسول وأبي بكر ، وأنه أمر بجلد من زور خاتم بيت الله مائة سوط ، رغم أنه جاء في الأحاديث النبوية قول الرسول : « لا يجلد فوق عشر جلادات إلا في حد من حدود الله » . ومن الأمور المعروفة أن جريمة تزوير الخاتم لاتعد من جرائم الحدود ( كجريمة السرقة والزنا ) .

أما عن الظروف والأسباب التي أدت بعمر إلى أن يختلف منهجه في الاجتهاد عما كان عليه الحال في عهد الرسول وأبي بكر فهي تتلخص في أن عهد خلافته كان حافلاً بالعديد من الفتوحات التي امتدت من مصر حتى بلاد فارس ، فازداد الاسلام منعة وقوة ، كما ظهر جديد من الحاجيات وتغير قديم من العادات ، فكان من ذلك ما شهدنا من تغير في الاجتهاد والتفسير للنصوص ( سواء كانت قرآنية

( أو نبوية ) ، وعمر يشير إلى ما ذكرناه من ازدياد تلك المنحة والقوة للإسلام حين امتنع عن إعطاء « المؤلف قلوبهم » ما كانوا يأخذونه من الصدقات ، وقال : « ان الله قد أعرز الإسلام وأغنى عنهم » — ويجدر بنا هنا أن نذكر أن النص على إعطاء « المؤلف قلوبهم » من الصدقات قد ورد في القرآن ، وذلك في الآية الكريمة : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم » ، أما « المؤلف قلوبهم » فقد كانوا طائفة منها من كان مسلماً ضعيف الإيمان ، ومنها من لم يكن أسلم بعد ، ولكن أفراد تلك الطائفة كانوا قوماً أولى بأس ومكانة بين العرب ، فكان الرسول ( ومن بعده أبو بكر ) « يتألف قلوبهم » ( أى يستحيلهم إليه ) بالمهبات والصدقات اتقاء لشرم وإبقاء على ودهم ، فكانت الحكمة في منحهم من الصدقات ترجع إلى حاجة المسلمين - في بداية عهدهم بالإسلام - إلى المعضدين والمؤيدين ، إذ كان المسلمون على ضعف وقلة عدد ، ولم يكن الإسلام قد توصلت بعدد عاتمة ، وقويت قوائمه ، فلما أصبح المسلمون في عهد عمر ذوى عدد عديد ، وذوى قوة وبأس شديد رأى عمر [ أن الإسلام لم يعد بحاجة اليهم فأنزع عن منحهم من الصدقات وقال كلمته الشهيرة : « ان الله قد أعرز الإسلام وأغنى عنهم » .

ولا يصح أن يرى البعض في ذلك أن عمر لم يطبق نصاً قرآنياً ، فالصحيح هنالك غير ذلك . « إن الآية التى فرضت نصيباً ( من الصدقات ) لـ « المؤلف قلوبهم » - كما يقول الاستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج ( شيخ الأزهر السابق ) لم يفعل ذلك ليتخذ شريعة عامة يعمل بها في كل حال وزمان ، بل إنما كان لحكمة خاصة وسبب لم يعد قائماً بعد » .

— ذكرنا أن الأحكام الشرعية والآراء الفقهية ( في غير مسائل المقيدة والمبادات ) تتغير - ويجب أن تتغير بتغير ما يحيط بها من الظروف ، بقى علينا

الآن أن نبين أن ثمة مبادئ هامة جاء بها الاسلام تجعل من ذلك التغير أمرا حتميا ، وإن كان بعض العلماء قد جعلوها نسبية منسيا .

تلك المبادئ الهامة التي يجب مراعاتها - لدى تطبيق أحكام الشرع الاسلامي - يمكن تلخيصها فيما يلي :-

— اولا - تجنب الفتنة - يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أن الحقوق التي تقررت ، وجرى العرف عليها منذ أمد طويل - لغير المسلمين في الدول الإسلامية ذات الاعداد الكبيرة منهم ( أى من غير المسلمين ) أقول أننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنه إذا رأى البعض المساس بما كسبوه من حقوق فإن ذلك مما يؤدي عادة إلى فتنة بين طائفتي الأمة ، في حين أن الشرع الاسلامي تقضى أحكامه بتجنب إثارة الفتنة ، فن المبادئ الشرعية المقررة مثلا أنه يجب طاعة ولاية الامر ( أى رجال الحكم ) ولكن في غير معصية ، فن الأحاديث التي رواها الامام أحمد بن حنبل قول الرسول : « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره » ، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة ، فالحكام الطغاة أو الفاسدون يجب محاربتهم ، ولكن الاسلام يشترط ألا يخشى حدوث فتنة ضررها أشد من ضرر محاربتهم وذلك عملا بقاعدة ارتكاب أخف الضررين ، أى القاعدة الشرعية التي تقرر أنه « إذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » . ذلك هو ما يراه علماء الفقه الاسلامي وفي مقدمتهم الامام الشيخ محمد عبده ( في كتابه : « الاسلام والنصرانية » والاستاذ الاكبر الشيخ محمد الحفص حسين ( شيخ الازهر السابق ) في كتابه : « الاسلام وأصول الحكم » .

بل أن من كبار علماء الشريعة من يذهبون إلى أبعد من ذلك فنجدهم يقولون « بأن أمرا أوجبته الشرع قد ينقلب إلى أمر يحرمه الشرع إذا ترتب على تنفيذ



هذا الأمر حرج . أو أذى أو فتنة . ذلك هو ما كتبه الشيخ محمد محمد المسدني ( عميد كلية الشريعة الأسبق بالأزهر ) في كتابه « وسطية الاسلام » .

فعلماؤنا الفقهاء الاسلاميون يميزون ترك العمل بالحكم الشرعي إذا قرب على العمل به حدوث فتنة ، فهم يميزون ترك الشخص الافضل الذي تتوفر فيه شروط الخلاف وعدم مبايعته ، وبالعكس مبايعة المفضل الذي لا تتوفر فيه تلك الشروط الشرعية ، وذلك في حالة الضرورة منعا للفتنة . كان ذلك مما ورد في رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » للدكتور وهبه الزحيل ( الاستاذ بجامعة دمشق ) - مما تقدم يتبين أن تجنب الفتنة تعد ضرورة من صور مبدأ « الضرورة » التي سنتكلم عنها بعد قليل ، بغیر القليل من التفصيل .

ثانياً — ننتقل الآن إلى المبدأ الثاني من تلك المبادئ الشرعية الهامة وهو مبدأ « نفى الحرج » . والمقصود بنفي الحرج دفع المشقة غير المعتادة أي المشقة الشديدة التي لا يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها الا ببذل أقصى الطاقة ، وهذه تؤدي فيها التكليف المستمر إلى تلف النفس أو المال ، أو العجز المطلق عن الأداء . هذا المبدأ ( نفى الحرج ) جاءت به الآيتان : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » و « وما جعل عليكم في الدين من حرج » . ويقول الاستاذ الاكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي ( شيخ الأزهر الأسبق ) - ان هذين النصين ( أو هاتين الآيتين ) يجب أن تبقى سيطرتيهما تامة على جميع التشريع الاسلامي ، فاذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل يؤدي إلى الوقوع في الحرج كان واجبا ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، إنما يطبق ذلك النص العام الموجب لنفي الحرج .

### ثالثاً — مواظبة مبدأ الضرورة .

من القواعد المتفق عليها بين العلماء قاعدة : « الضرورات تبيح المحظورات » ، وهي قاعدة تستند إلى نصوص كثيرة جاءت في القرآن والسنة ، أهمها الآية : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » ، والآية : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » .

ونذكر من الأحاديث المشهورة « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » ، فالفعل المحرم - فيما يرى بعض العلماء - يصبح مباحاً لدى الضرورة ، بل ولدى المشقة غير المعتادة ، أي في حالة الحرج .

ومن الأمثلة التي تذكر في هذا المقام ما يذكر عن الرسول من أنه نهى عن أن تقطع يد السارق في زمن الحرب ، وذلك خشية من أن ينتقل إلى صفوف الأعداء هرباً من القصاص ، وذلك رغم ما ورد في القرآن من قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، دون تخصيص بحالة المسلم دون حالة الحرب ، ولكن الرسول كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ المراهي ( شيخ الأزهر السابق ) « لم يطبق النص منعا لضرر أشد » .

ومن الأمثلة التي تذكر في هذا المقام ما هو معروف عن عمر من أنه لم يطبق النص الخاص بحد السرقة في عام الجماعة ، وما هو معروف من إباحة أكل الميتة وشرب الخمر لدى الضرورة .

ولقد أجاز بعض الفقهاء دفع فوائد وبوابة عن قروض تدعو إليها حاجة الدولة .

ذلك مما ورد في رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » ، للأستاذ الدكتور وهبه الزحيلي ( أستاذ الشريعة بجامعة دمشق ) .

ننتقل الآن إلى المبدأ الرابع من المبادئ الواجب مراعاتها لدى تطبيق أحكام الشرع الاسلامي ذلك هو مبدأ مراعاة الاعتدال والاخذ بسنة التدرج .  
والواقع أنه ثانيهما ( وهو الاخذ بسنة التدرج ) يصح اعتباره صورة من صور أولهما :

( ١ ) فنيا يتعلق بروح الاعتدال يجب أن يكون معلوما أن أحكام الاسلام تسودها روح الاعتدال ، فهي تنفيذ التطرف وتجنب التوسط بين الاطراف ، وفي ذلك يقول تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، أي طابعا الاعتدال . ولقد نهي الرسول بعض الصحابة عن التطرف حتى في التعبد .

وتعد مراعاة روح الاعتدال في مقدمة العوامل والاسباب التي يرجع اليها حسن سير نظام الحكم في بلد كإنجلترا .

( ب ) أما فنيا يتعلق بالاخذ بسنة التدرج فإنه يجدر بنا أولا أن نذكر أننا إذا نظرنا إلى علماء الشريعة والدين وغيرهم من قادة الفكر السياسي الاسلامي من ينادون في كثير من البلاد الاسلامية بتطبيق أحكام الشرع الاسلامي فإننا لا نجد بينهم سوى قليلين بل نادرين هم الذين يأخذون بعين الاعتبار ذلك المبدأ الهام الذي جرى عليه الاسلام فيما جاء به من أحكام ، ذلك هو مبدأ التدرج في التشريع ، فالاحكام التي شرعها الله ورسوله ( كما يقول أحد كبار اعلام علماء الشريعة في النصف الاول من هذا القرن وهو الشيخ عبد الوهاب خلاف ) لم تشرع دفعة واحدة في قانون واحد ، وإنما شرعت متفرقة في مدى اثنين وعشرين عاما وبضعة شهور ، ، فأية دعوة لنشر عقيدة دينية أو لنشر مذهب أو رأى ذي صبغة سياسية أو اجتماعية واقامة نظام للحكم على أساس تلك الدعوة لا بد لها

من العمل على تهئية البيئة أو الآربة التي تصالح أن تغرس وتذبت فيها بذور هذه الدعوة كما أنه لا بد لها كذلك من إعداد الرجال القادرين على رعاية ذلك الغرس حتى ينمو ويسمو ، ذلك كله لا يتم - ولا يمكن أن يتم - إلا بعد حين ، أى فى تدرج مدى بضع سنين . ذلك كان شأن الدولة التى أقامها الرسول فى المدينة وشأن التشريعات التى شرعت فيها ، ولذلك كانت تلك الدولة رغم صغرها - من الدول خير مثال ، وكان الرجال الذين أعدم لمعاوئته خير وأعظم الرجال ، أولئك هم الذين خاطبهم تعالى بقوله : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .

وبلاحظ أن الخطاب هنا موجه إلى صحابة الرسول لا إلى الأمة الاسلامية جمعاء كما هو الظن الخاطيء السائد ، أن النظام الذى أقامه الرسول على أساس العقيدة التى جاء يدعو اليها إنما استطاع إقامته « لأن الرسول » كما يقول زعيم الجماعة الاسلامية ( أى جماعة الإخوان المسلمين ) بباكستان وهو أبو الأعلى المودودي - ما زال يعد له رجالاً أكفاء عدة سنوات متتابة ويعمل على تبديل أفسكار عامة الناس بوسائل التعليم والتبليغ والدعاية وعلى اصلاح المجتمع حتى تهيأ له - بعد كل ذلك - ذلك الوسط المنشود الذى كان صالحاً لينفذ فيه التشريع الاسلامى . وفى موضع آخر يقول ذلك العالم الباكستانى الكبير ( فى رسالة له بعنوان : « مناهج الانقلاب الاسلامى » ) مانعه : « إنه لو خول المسلمون اليوم أن يؤسسوا دولة فى بقعة من بقاع الارض لما استطاعوا أن يقوموا بإدارة شئونها وتسيير دفتها وفق المبادئ الاسلامية ولا ليوم واحد ، فانكم معشر المسلمين لم تعدوا المهدات اللازمة ولا هيأتم العوامل الكافية لتنشئة رجالكم وشبابكم على الطراز المخصوص للتفكير والاخلاق الذى تحتاج اليه الدولة الاسلامية لتسيير دفة أمرها » - ويشهدنا

التاريخ السياسي في الاسلام على أن بعض الحكام حاولوا إقامة نظام حكم اسلامي أو لإحداث اصلاح قوي لنظام الحكم القائم ولكنهم لم يكتب لهم النجاح في مهمتهم لأنهم لم يعملوا أولا على التمهيد لذلك الاصلاح لنظام الحكم باصلاح البيئة الاجتماعية . ذلك - كما يقول ذلك العالم الباكستاني - شأن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ، وشأن الخليفة المأمون ، وهذا كان أيضا - كما يقول - شأن اثنين من الملوك الهنود المسلمين المصلحين الانتقياء ؛ عاشا في الهند قبل الاستعمار البريطاني، احدهما (وهو محمد تغلق) في القرن الرابع عشر وثانيهما (وهو عالمكير) فيما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادى .  
فهما لم يتمكنوا من إحداث أى تغيير في نظام الحكم رغم أن ذلك كان في عصر الملكية المطلقة .

- ننتقل الآن إلى المبدأ الخامس الاخير من المبادئ الواجب مراعاتها لدى تطبيق أحكام الشرع الاسلامي ذلك هو مبدأ التفرقة بين ما يحد من السنة تشريعا عاما ، وما يحد منها « تشريعا وقتيا » ( أو زمنيا ) - وهي تفرقة على أكبر جانب من الأهمية ( كما سنبين فيما بعد ) ، ومع ذلك فإنه لم يعم بأمرها سوى العدد القليل بل الضئيل من العلماء ، ولم يعم بها بقتا أحد من المعنيين بأمر تطبيق أحكام الشرع الاسلامي في أى بلد من البلاد الاسلامية ، فيما نعلم والله أعلم .  
- ولنبين أولا ماذا يقصد « بالتشريع العام » ، والتشريع الزمى أو الوقتى من السنة . ؟

يقصد « بالتشريع العام » أن يكون التشريع ابديا ، أى أن يكون ذا حجية ملزمة شرعا لجميع المسلمين في كل زمان ومكان ، أو « إلى يوم القيامة » على حد تعبير فقهاء الشريعة .  
أما التشريع الزمى أو الوقتى من السنة فإنه ينتهى أثره بانتهاء السبب الذى دعا الرسول إلى ما أمر به أو نهى عنه .

ويرى علماء الفقه الذين هنوا بهذه التفرقة ( ومنهم الامام القرافى المالكي )  
أنه يعد د تشريعا عاما ، ما صدر من أقوال الرسول وأفعاله بصفته وسولا  
وكان يقصد به تحليل شيء أو تحريمه ، والامر بفعل شيء أو النهي عنه ، وكان  
يبين ( أى يفسر ) بجمل في القرآن ، وكيان العبادات ، وكذلك القواعد السلكية  
( أى المبادئ العامة ) مثل قاعدة د لا ضرر ولا ضرار في الاسلام . أما ما يعد  
من السنة تشريعا وقتيا او زمنيا فهو يشمل : أولا ما صدر من الرسول باعتبار  
ماله من الإمامه والرياسة العامة لجماعة المسلمين ، أى ما صدر منه باعتباره رئيس  
دولة أى بصفته السياسية ، وذلك - كما يقول الاستاذ الاكبر الشيخ ثلثوت : لأن  
ما صدر من الرسول بهذه الصفة د إنما تبني على المصلحة القائمة في عصره .

ولاريب أن السنة - في الشئون الدستورية ( أى المتصلة بنظام الحكم ) تعد  
من هذا الطراز ، أى أنها تعد تشريعا وقتيا فلا تعد لازمة للسلمين في عصرنا ، اللهم  
إلا إذا كانت تنطوي على مبدأ من المبادئ العامة .

ثانيا - يعد تشريعا وقتيا : الأحوال التي دلت فيها القرينة القاطمة - كما  
يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلافت - على أنه د تشريع مراعى فيه حالة البيئة  
الخاصة بزمن التشريع ، ومن الأمور البيئة بل البدئية ان التشريع المتعلق ،  
بنظام الحكم هو تشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة بزمن التشريع ، ولذلك  
نجد في كل زمان ومكان يختلف باختلاف البيئة ، وهي دائما تختلف باختلاف  
الزمان والمكان ، اللهم إلا إذا استثنينا بعض الجماعات البدائية الجمعية ( التي يطلق  
عليها العشائر التوتمية ) والتي لا تزال تعيش في العصر الحاضر في أواسط استراليا  
في هزلة تامة عن العالم ، فهي - كما يقول علماء الاجتماع - لا تزال على ما كانت عليه  
في أقدم المصور .

— ذكرنا أن التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعاً عاماً وما يعد منها تشريعاً  
ووقتياً هي تفرقة تعد في هذا المقام على أكبر جانب من الأهمية : - وتبين هذه  
الأهمية في أمرين :

الأمر الأول - أننا حين نريد وضع تشريع في هذا العصر مستمد من أحكام  
الشريعة فإننا لا نلزم شرهاً أن نأخذ من السنة إلا ما يعد منها تشريعاً عاماً . ولقد  
سبق لنا أن ذكرنا أن السنة في الشؤون الدستورية ( أى المتعلقة بنظام الحكم ) لاتعد  
تشريعاً عاماً ، اللهم إلا فيما يتعلق بالمبادئ العامة ، ( لا في المسائل الجزئية  
كأسلوب الأخذ بالشورى أو الأحوال التى كان يرجع فيها الرسول إلى  
القورى الخ ) .

الأمر الثانى - الذى تبين فيه أهمية تلك التفرقة أنه - يتجلى - كما يقول الشيخ  
خلاف - أن النصوص التشريعية فى السنة ليست عقبة فى سبيل التطور التشريعى ،  
لأنه إذا ما قام الدليل على أن ما شرع هو لمصلحة خاصة زمنية دار الحكم مع هذه  
المصلحة وجوداً أو عدماً ، .

لذلك كان إغفال هذه التفرقة مدعاة إلى الجمود فى التشريع ، والجمود يعد  
أكبر معول لهدم أية شريعة من الشرائع وأى نظام من أنظمة الحكم .

— قبل أن نختتم هذه المحاضرة يجدر بنا أن نشير إلى ما لاحظته كبير العلماء  
المؤرخين للتشريع الإسلامى وهو الشيخ خلاف من أن وضع غير المسلمين ( من  
أهل الذمة ) فى البلاد الإسلامية لم يكن يخضع - عبر عصور التاريخ - للاعتبارات  
الدينية فحسب ، بل كان يخضع كذلك للاعتبارات السياسية ، وأخصها مدى  
ما يبدونه من الولاء والصفاء للدولة والمسلمين .

وعما يدل على أثر العوامل السياسية في تكوين الرأى لدى بعض الائمة ماورد في مقدمة كتاب أحكام أهل الذمة ، للإمام ابن القيم ، وقد كتبها الدكتور صبحى الصالح من أن ابن القيم كان معروفا بالتطرف فى الرأى الذى كان يعتقدوه وهو معارضة مبدأ الحاق أهل الذمة بوظائف الدولة ، فإذا نحن بحثنا عن سر ذلك الموقف تبين لنا أنه كان يرجع فى الواقع إلى موقف التحدى ( أى غير الودى ) الذى كان يقفه بعض أهل الذمة فى ذلك الحين من المسلمين .

— وافتنا لنعتقد أننا إذا نظرنا إلى هذه الاعتبارات السياسية ، فضلا عن تلك المبادئ الشرعية التى ذكرناها ، والتى تدعو الى تجنب إثارة الفتنة فى الامة بين رعاياها ، فإنه يصبح أمرا طبيعيا بل وحتيا أن ننتهى إلى الرأى بأن علينا ألا نحرّم لإخواننا المسيحيين بما كسبوه من الحقوق حقا ، ولا أن نشير لهم — لا سيما فى هذه الآونة — نفسا ، اننا بذلك نقوى من روح الإخاء بين طائفتى الامة بل ونزيدها ، ونبعد عن طريق تطبيق الشرع الاسلامى أكبر عقبة بل وقزيلها .

يجدر بنا فى مقام الختام أن نذكر كذلك أن نزعة التعصب الدينى ليست من الاسلام .

فقد ذكر الامام ابن تيمية ( فى كتابه : الحسبة ومسئولية الحكومة الاسلامية ) أن الرسول وأصحابه كانوا يفرحون بانتصار الروم والنصارى على المجوس ( وهم الفرس ) وقد أنزل الله فى ذلك سورة الروم لما اقتتل الروم وفارس . والقصة مشهورة .

— ولقد سبق لنا أن ذكرنا فى بداية بحثنا أن الدولة الاسلامية — رغم قيامها على أساس العقيدة الدينية لاهل أساس القومية أو أية نزعة عنصرية — قد كفلت للمسلمين فى بلادها من الحقوق والحريات ، وأبدت فى سياستها ومعاملتها لإيادهم من



صور التسامح والرفق والعدالة مالا يترامى مثالها في مرآة التاريخ في أى عصر من عصور التاريخ مما شهد به غير القليل من المؤرخين الغربيين والمستشرقين مثل السير توماس أرنولد ( المستشرق البريطاني ) ، ودراير ( الفيلسوف الأمريكى ) ، والدكتور جوستاف لوبون فيلسوف علم الاجتماع الفرنسى .

وحسبنا هنا ان نضيف إلى ماتقدم : ماذكرة أحد كبار المؤرخين والفلاسفة الأمريكيين : دراير ، من أن المسلمين الأولين في عصر الخلفاء لم يقتصروا في معاملة أهل العلم من النصارى النسطوريين ومن اليهود على مجرد الاحترام ؛ بل فوضوا اليهم كثيرا من الاعمال الجسم ، وروّعهم إلى المناصب الكبيرة في الدولة حتى ان هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسنية ؛ ( وكان ذلك نقلا عن كتاب « الاسلام والنصرانية » للامام محمد عبده ص ١٥ ) .

ويقول العالم المستشرق البريطانى السير توماس أرنولد ( فى كتابه المترجم الى العربية بعنوان : « بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية » ) مانصه : « إننا اذا نظرنا إلى التسامح الذى امتد الى رعايا المسلمين من المسيحيين فى صدر الحكم الاسلامى ظهر أن الفكرة التى شاعت بأن السيف كان العامل فى تحويل الناس الى الاسلام بعيدة عن التصديق » ، كما أنه يذكر العديد من الشواهد التى تشهد بأن المسيحيين الذين كانوا تحت الحكم الاسلامى إنما اعتنقوا الاسلام عن حرية كاملة فالفتح الاسلامى قد جلب الى القبط فى مصر - كما يقول - « حياة تقوم على الحرية الدينية التى لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان » ( أى حتى نحت حكم الرومان المسيحيين ) .

على أنه بما لا يمكن إنكاره حدوث حالات اضطهاد دينى فى بعض عهود الحكم الاسلامى ، كما حدث فى عهد خلافة العباسيين وفى عهد الحكم العثماني . ومن الامور الثابتة — فيما يذكر بعض العلماء الباحثين — أن حوادث تلك

الاضطهادات انما كانت ترجع إلى اسبابه سياسية لا دينية .

الواقع ان اضطهاد غير المسلمين في الدولة الاسلامية يعد - كما يقول الامام محمد عبده - انحرافا عن تعاليم الاسلام ، .

« ولم يعرف ذلك الاضطهاد - كما يقول - الا حينما بدأت تدب روح الضعف في سيطرة أحكام الإسلام وفي رجاله ، وضيق الصدر - كما يقول الاستاذ الامام - في إحدى صفات الضعيف ، فلا يجوز ان تلصق هذه الصفة بالاسلام ، .

خلاصة ما تقدم أننا اذا نظرنا اليوم الى وضع غير المسلمين ( أهل الذمة ) من الناحية الشرعية فإننا نستطيع ان نقرر ان المبدأ المقرر بالنسبة لهم هو ما جاءت به السنة المتواترة : « لهم مالنا وعليهم ما علينا » . ( وكان ذلك مما ورد في كتاب « السياسة الشرعية » للشيخ خلاف » ) .

## البحث الثالث

### الاسلام ومشكلة حقوق المرأة السياسية

حضرات السادة والسيدات .

كانت مشكلة مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية من أهم المشاكل التى كانت موضع بحث الكثيرين من علماء الشريعة أو رجال الدين ، كما عكف على بحثها أساتذة القانون ، وعلماء الاجتماع والمصلحون والساسة . وكانت لكل طائفة وجهة نظر خاصة . على أن الذى يهمنا هنا - بصفة خاصة - إنما هو موقف علماء الشريعة الاسلامية من هذه المشكلة .

ولما كنا قد تبينا لديهم وجهتين مختلفتين من وجهات النظر ، لذلك كان علينا أن نعرضهما إلى جانب الأدلة التى تستند اليها كل منهما ، ثم ندى أخيرا - كما جرت عليه عادتنا - برأينا بهذا الصدد .

ويحدر بنا أولا أن نبين ماذا يقصد « بالحقوق السياسية » ؟ يقصد بها تلك الحقوق التى يشترك الأفراد بمقتضاها - بطريق مباشر أو غير مباشر فى شئون الحكم والادارة لحق الانتخاب وحق الاشتراك فى استفتاء شعبى وحق الترشيح لعضوية الهيئات النيابية أو لرئاسة الدولة أو الوزارة ، وحق التوظيف .

— يوجد فى هذا المقام - كما قدمنا - وأيان :

١ — الرأى الاول هو القائل بأن الإسلام يلبد مبدأ مساواة المرأة فى الحقوق السياسية بالرجل . هذا هو الرأى السائد بين الغالبية من علماء الشريعة ورجال الدين .

ونحمد على رأس القائلين بهذا الرأى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر ( وذلك فى

فتوى نشرتها عام ١٩٥٢ ) وكذلك على رأس القائلين بهذا الرأي العالم الباكستاني أبو الأعلى المودودي ، ونجد بياناً لرأيه في رسالته : « نحو الدستور الاسلامي ، وفيما يلي خلاصة هذا الرأي ، وبيان الأدلة التي يستند عليها أصحابه .

ونلاحظ أن محور الجدال إنما يدور حول حق المرأة في الانتخاب وفي عضوية الهيئات النيابية .

يقولون أن عضوية الهيئات النيابية تتضمن نوعاً من ولاية التصرف في شئون عامة وتفسيراً لذلك يجدر بنا أولاً أن بين أن الولاية نوعان: ولاية عامة وولاية خاصة .

**فالولاية العامة** هي السلطة الملزمة في شأن من شئون الجماعة ، كولاية سن القوانين والفصل في الخصومات ، وتنفيذ الأحكام والهيمنة على القائمين بذلك بعبارة أخرى أنها - طبقاً للاصطلاح الفقهي الحديث - القيام بعمل من أعمال إحدى السلطات الثلاث : التشريعية والقضائية ، والتنفيذية ( أى بما في ذلك بعض الوظائف الحكومية التي تنطوي على عنصر السلطة ) .

**والولاية الخاصة** هي السلطة التي يملك بها صاحبها التصرف في شأن من الشئون الخاصة بغيره كالوصاية على الصغار ، والولاية على المال ، والنظارة على الأوقاف .

ويقول أصحاب هذا الرأي أن الشريعة قد ساوت بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالولاية الخاصة . ولكنها لم تساو بينهما فيما يتعلق بالولاية العامة ، فهي لا تقر إذاً أن تكون للمرأة عضوية البرلمان ، لأن هذه العضوية ( التي ينطوي اختصاصها على ولاية سن القوانين ، والهيمنة على تنفيذها ) تعد من الولاية العامة.

وترجع هذه التفرقة بين الرجل والمرأة - كما يقولون - إلى ما بينهما من الفروق الطبيعية ، فصفة الانوثة من شأنها أن تجعل المرأة « مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التي خلقت لأجلها وهي مهمة الأمومة وحضانة النشء وتربيته ، وهذه قد جعلتها ذات تأثير خاص بدواعي العاطفة » .

**أما الأدلة التي يستندون إليها فيتلخص أهمها فيما يلي :**

**الدليل الأول -** يستند إلى القياس . يقولون إن الشريعة قد بنت على هذا الفارق الطبيعي بين الرجل والمرأة التمييز بينهما في كثير من الأحكام ، إذ جعلت الشريعة حق طلاق المرأة للرجل دونها ، ومنعتها من السفر دون محرم أو زوج أو رفقة مأمونه الخ .

فإذا كان الفارق الطبيعي بينهما قد أدى في نظر الشريعة إلى التفرقة بينهما في هذه الأحكام التي لا تتعلق بالشئون العامة للأمة ، فإن التفرقة بينهما بمقتضاء في الولايات العامة تكون - كما يقولون - « من باب أولى » أحق وأوجب .

**الدليل الثاني** هو الاستناد إلى آيات قرآنية - في مقدمة الآيات التي يستندون إليها في هذا المقام وقوله تعالى : « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » . والمجالس النيابية - كما يقولون - إنما تقوم مقام « القوام » لجميع الدولة لأنها هي التي تدبر دفة السياسة .

كما يستندون إلى الآية الكريمة : « وفرق في بيوتكن ، ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى » .

وإذا اعترض على الاستناد إلى هذه الآية بأن هذا الأمر إنما أمرت به لنساء بيت الرسول فإن أصحاب ذلك الرأي يردون على هذا الاعتراض بأنه لا يمكن

الإدعاء بأن النساء بيت الرسول عجزا دون سائر النساء لا يدعهن يقمن بالأمور خارج البيت ، كما لا يمكن الإدعاء بأن سائر النساء يفقهن في هذه الناحية .

#### الدليل الثالث هو الاستناد إلى السنة .

يذكر في مقدمة الأحاديث النبوية التي يستندون إليها قول الرسول : « إن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » . ويقولون أنه ولو أن الرسول قال ذلك حين أبلغ أن الفرس ، ولوا للرئاسة عليهم ( أى لرئاسة الدولة ) لحدى بنات كسرى بعد موته ، إلا أن هذا الحديث - كما يقولون - لا يقصد به مجرد الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولون أمرهم أمراء ، لأن وظيفة الرسول هي بيان ما يجوز لأمته وما لا يجوز أن تفعله ، فهذا الحديث إنما يقصد به الرسول - كما يقولون - نهى أمته عن مجازاة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامة إلى المرأة .

ومن الأحاديث التي يستندون إليها في هذا المقام قول الرسول : « النساء ناقصات عقل ودين » .

الدليل الرابع - وأخيرا يؤيد أصحاب هذا الرأي وجهة نظرهم بالاستناد إلى ما جرى عليه العمل فعلا في عهد الرسول وعصر الخلفاء الراشدين ، إذ لم يثبت - كما يقولون - أن شيئا من هذه الولاية العامة قد أسند إلى المرأة ، في حين أنه كان هنالك في الصدر الأول من الإسلام متقفات فضليات وفيهن من يفضل الكثير من رجال المسلمين كأمهات المؤمنين ( زوجات الرسول ) .

- أما فيما يتعلق بحق الانتخاب فيقول أصحاب هذا الرأي أن الشريعة تحرم كذلك على المرأة حق الاشتراك في الانتخاب ، استناداً إلى أن المرأة إنما تهدف من وراء تقرير حق الانتخاب لها إلى الوصول إلى وضع تشريع يقرر لها عضوية البرلمان . وبناء على ذلك فإنه لا يجوز أن يهد لها سبيل الوصول إلى حق الانتخاب

وعملاء - كما يقولون - بالمبدأ المقرر في الشريعة والقانون «إن وسيلة الشيء تأخذ حكمه»  
ويجدر بنا هنا أن نوجه الانظار إلى أنه لا يوجد في القانون - كما يذهبون - مبدأ  
بهذه التسمية .

- أما فيما يتعلق بحق التوظيف فيقول أصحاب هذا الرأي أن هناك من الوظائف  
والاعمال ما لا يعد من الولايات العامة (أى تلك التى تتضمن شيئاً من سلطان الحكم)  
كالتدريس للبنات والقيام بعمل العليبية والمرضة لعلاج المرضى من النساء وغير  
ذلك من الاعمال التى لا تتعارض مع طبيعة المرأة ، فهذه يصح للمرأة القيام بها .  
أما القيام بغير ذلك من الوظائف لاسيما ما كان منها متصلاً بسلطة الحكم كالوزارة  
فإن الشريعة لا تبيحه للمرأة .

- أما وقد انتهينا من رأى الأول القائل بحرمان المرأة من الحقوق السياسية طبقاً  
لاحكام الشريعة الاسلامية فإننا ننتقل إلى الرأى الثانى القائل بأن الاسلام لم  
يحرم المرأة حقوقها السياسية ، ولكن المجتمع لدينا لم يتنبأ بعد لازالة المرأة  
لتلك الحقوق مواولة فعلية في العصر الحديث ، وأصحاب هذا الرأى قلة بين العلماء ،  
ونجد على رأسهم المرحوم الاستاذ الشيخ مصطفى السباعى الذى كان رئيساً لقسم  
الفقه الاسلامى بجامعة دمشق كما كان رئيساً لجماعة الاخوان المسلمين هناك .

تتلخص الادلة التى يستند اليها أصحاب هذا الرأى فيما يلى :-

١ - إما عن الدلائل الاول فيقولون أن القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية  
هى المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات - اللهم الا ما استثنى بنص  
صريح - فكل حق لها على الرجل يقابله واجب عليها نحوه ، وكل حق للرجل عليها  
يقابله واجب عليه نحوها ، وفي ذلك يقول تعالى : «ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ،

وقال تعالى : « ولقد كرمنا بنى آدم » ولم يقل : « ولقد كرمنا الرجال أو الذكور »  
وقال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » ، يأمرهم بالمعروف  
وينهون عن المنكر ، ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما يرى في الآية  
واجب على المرأة كما هو على الرجل ، وهو يشمل - كما يقولون - كل ضروب  
الإصلاح في كل نواحي الحياة ، ومنها الاشتغال بالحياة السياسية .

والواقع أن الإسلام قد منح المرأة من التكريم ما لم تنله لدى الأديان أو  
الشرائع الأخرى ، فقد كان مثلاً للحجر - كما يقولون - في القانون الروماني وفي  
القانون الفرنسي حتى عام ١٩٣٨ ثلاثة أسباب : الصغر والجنون والأنوثة ، بينما  
لا تعد الأنوثة من أسباب الحجر في التشريع الإسلامي . ولا يزال التشريع في  
بعض البلاد الغربية حتى اليوم - كما يقولون - يضع القيود على المرأة المتزوجة في  
تصرفاتها بأموالها الخاصة ، اذ يجب عليها الحصول على موافقة الزوج على هذه  
التصرفات في بعض أحوال معينة ، أما الشريعة الإسلامية فهي تحتفظ للمرأة بأهليتها  
الكاملة في إدارة أموالها وإجراء مختلف العقود ( من بيع وشراء وإيجار الخ ) ،  
ولازم أن ذلك يقتضيها الخروج من بيتها واختلاط بالرجال .

وإذا كان الله قد قال مخاطباً نساء الرسول : « وقرن في بيوتكن » ، فإن المقصود  
أن يلزم بيوتهن ما لم تكن نعمة حاججة إلى خروجهن ثم أن الخطاب في هذه الآية  
كان موجهاً من الله تعالى إلى نساء بيت الرسول خاصة ، لا إلى نساء المسلمين عامة .

أما ما يقول به بعض العلماء من أنه وإن كان هذا الأمر بالاستقرار في البيت  
خاصاً بنساء الرسول إلا أنه في الواقع أمر عام لجميع نساء المسلمين لأنه لا يمكن  
الادعاء ( كما يقولون ) بأن بنساء بيت الرسول عجزاً دون سائر النساء لا يدعن  
يقمن بالأمور خارج البيت ، فحسبنا أن نقول رداً على ذلك - أننا إذا رجعنا



إلى الظروف التي احاطت بنزول هذه الآية فإنه يتبين لنا أنها كانت ظروف خاصة بالرسول ، كانت ترجع إلى ما كان يلقاه من الضيق والحرج لعدم مراعاة بعض الزوار حرمة البيت وآداب الزيارة ولا سيما ما حدث بمناسبة زواج الرسول بزينب بنت جحش حيث أطلال بعض الزائرين الجلوس حتى بعد مغادرة الرسول لبيته ، والرسول بحكم مقامه ومهمته ودعوته يستقبل الكثيرين ، وقد يكون بعضهم من المنافقين ، وإلى ذلك تشير الآية الكريمة اذ تقول : « فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض » أى الذى فى قلبه ضعف الايمان لأنه منافق يشك فى الاسلام ( كما يقول الامام الطبرى فى تفسيره لهذه الآية ) .

أما ما يعترض به البعض من أن القول بقصر هذا الأمر على نساء بيت الرسول ينطوى على الادعاء بأن هن « عجزا دون سائر النساء لا يدعن يقمن بالأمور خارج البيت » فهو اعتراض جانبه التوفيق - فالواقع كما يقول الامام الألوسى ( فى تفسيره ) أن المراد الأمر بالاستقرار الذى يحصل به وقارهن وامتنيازهن على سائر النساء بأن يلازم البيوت فى أغلب أوقانهن ، . ويضيفون إلى ما تقدم ان الرسول قد جمع بين الرجال والنساء فى كثير من الفزوات فالاسلام لم يحرم المرأة أهلية العمل خارج بيتها كما كان بالعكس شأن بعض الشرائع قبله ولا هو حرصها على هجر بيتها وزين لها مزاحمة الرجل وترك شئون الأسرة كما هو شأن اتجاه حضارة العصر الحديث ، وإنما اتخذ الاسلام بين هذين الاتجاهين طريقاً وسطاً .

دفع اعتراض — وإذا اعترض البعض على أصحاب هذا رأى ( القائل بأن القاعدة العامة فى الشريعة هى المساواة بين الرجل والمرأة ) ، مستندين ( فى اعتراضهم ) على الآية الكريمة : « والرجال عليهن درجة » فانهم يردون على هذا الاعتراض بأن فى قوله تعالى : « الرجال قوامون على النساء » والفضل الله بعضهم على بعض

وبما انفلقوا من أموالهم ، فبين بذلك ان الدرجة هي درجة الرئاسة والقوامة على شئونهما المشتركة ، أى شئون الأسرة ، فالرجل هو المكلف - طبقاً للشريعة - بالانفاق على المرأة وتربية الأولاد والمسئول الأول عن الأسرة احق بالرئاسة والقوامة على شئون الأسرة المشتركة .

ثم أنه نظر للفرقة العضوية بين الرجل والمرأة أى نظراً لطبيعة الأنوثة لدى المرأة فقد كان طبيعياً - كما يقولون - أن يقوم عليها الرجل بتلك الحماية والرعاية ولذلك نجد الاسلام قد اتى بفريضة الجهاد على الرجل .

فاذا انعقدت للرجل رئاسة البيت ، ورئاسة الجيش فان ذلك مما توجب به الفطرة وضرورة الواقع ، فليس المقصود بقوله تعالى «الرجال قوامون على النساء» بما فضل الله بعضهم على بعض» تفضيل معدن الرجل على معدن المرأة فهما ينحدران من نفس واحدة ، انما هو تفضيل يرجع إلى فروق عضوية ( كما قدمنا ) .

ان قوله تعالى «الرجال قوامون على النساء» لا يعنى القهر والحجر والاستبداد ولا يعنى اهدار شخصيتها وأهليتها ومقومات انسانيتها ، فالاسلام يمنع الرجل من الولاية على مال زوجته كما أنه لا يعمل له ساطناً على دينها ، فالسلطة التى اعطيت للرجل انما كانت مقابل المسؤولية التى حملها ، تطبيقاً للقاعدة الشرعية التى تقول «السلطة بالمسؤولية» .

والاسلام - كما يقول أصحاب هذا الرأى - لا يحرم المرأة حق الانتخاب - فالانتخاب - كما يقولون هو اختيار الامة لوكلاء ينوبون عنها فى التشريع ومراقبة الحكومة ، فعملية الانتخاب هي عملية توكيل ، والمرأة فى الاسلام ليست ممنوعة من ان توكل انساناً بالدفاع عن حقوقها والتعبير عن ارادتها

كواطنة في المجتمع . وكذلك لا تحرم مبادئ الاسلام على المرأة أن تكون  
مشرهة وأن تقوم بمراقبة السلطة التنفيذية ، بعبارة أخرى أن الاسلام لا يحرم  
عليها أن تكون عضوة بالبرلمان ، ويقولون تأييدا لهذا الرأي أن المرأة زاولت  
العمل السياسي في عهد الخلفاء الراشدين فكانت أمهات المسلمين يبدن آراءهن في  
سياسة الخلفاء وكانت زوجة الخليفة عثمان بن عفان تشير أحيانا بالرأي اليه فيما  
يتصل بسياسة الحكمة فلا يعترض عليها أو يعرض عنها ، بل كان يشجعها ويعمل  
بما تشير به . على أن أصحاب هذا الرأي يرون أنه إذا كان الاسلام لم يحرم على  
المرأة ما ذكرنا من تلك الحقوق السياسية ، فإن ظروف المجتمع في هذا العصر  
تحول دون استعمالها حق العضوية في البرلمان ، إذ أن واجبها الاول أن تكون أما  
وربة بيت ، فرعاية الاسرة - كما يقولون - توجب على المرأة أن تتفرغ لها .

وإذا كان الاسلام قد ساوى بين الرجل والمرأة - كما يقولون - في الاهلية  
والحقوق المالية ، الا أنه يرى من الخير لها ولأسرتها والمجتمع أن تتفرغ لشئون  
الاسرة وتتم بها .

- أما وقد أنقهيثنا من عرض كل من هذين الرأيين الذين يقتسمان رجال الفقه  
الاسلامي في العصر الحديث ، فأننا - قبل أن ندلي برأينا بصدد هذا الموضوع -  
نرى أن نبدي أولا بعض ملحوظات بصدد بعض ما استند اليه كل فريق من الأدلة :

أما عن الرأي الاول القائل بأن الاسلام ينبذ مبدأ الحقوق السياسية بالنسبة  
للرأة فأننا نلاحظ عليه ضعف الأدلة التي يستند عليها أما عن الدليل الاول الخاص  
بالآيات القرآنية التي يستندون عليها وفي مقدمتها الآيتان « الرجال قوامون على  
النساء ، وقرن في بيوتكن ، فقد تكفل أصحاب الرأي الثاني ( كما قدمنا ) ببيان أن

التفسير السليم لهاتين الآيتين لا يصلح سنداً يصح أن يستند اليه أصحاب الراى  
القائل بان الاسلام يحرم المرأة الحقوق السياسية .

وحسبنا هنا أن نصنيف إلى ما ذكره أصحاب الراى الثانى من رد على الراى  
الاول ومن نقد له: أننا إذا رجعنا إلى كبار العلماء من المفسرين المعروفين ( مثل  
تفسير الانوسى وتفسير الطبرى ) فانه يتبين لنا أن ما ورد من تفسير لهاتين  
الآيتين يؤيد وجهة نظر الراى الثانى .

أما عن الدليل الثانى الذى يستند إلى بعض أحاديث نبوية أهمها الحديث :  
« النساء ناقصات عقل ودين » ، فانه يبدو لنا بصورة بيّنة لا يعوزها بيان أو  
برهان أن هذا الحديث هو واحد من بضعة الآلاف من الاحاديث التى وضعت  
وسببت كذباً إلى الرسول ، فن علامات الوضع ( أى الكذب ) فى متن الحديث -  
فيما ذكر علماء الحديث - فساد المعنى أى أن يكون الحديث بما لا تستسيغه العقول  
ويخالف البداهة ، أو مخالفة الحديث لصريح القرآن ، أو أن يخالف الحديث  
الحقائق التاريخية .

وسوف نبين أن هذا الحديث ينطوى على هذه العلامات الثلاث من علامات  
وضع ( أى عدم صحة ) الحديث فلو عد هذا الحديث فى عداد الاحاديث  
الصحيحة لما صح أن يرتب عليه فحسب مجرد حرمان المرأة من الحقوق السياسية  
بل لرتب عليه نتائج أخرى كثيرة وخطيرة تتعارض بصورة بيّنة مع كثير من  
الاحكام الشرعية الاسلامية ( التى جاء بها القرآن ) كما تتعارض مع بعض  
الاحاديث الاخرى ومع بعض الحقائق التاريخية التى حدثت فى عصر الرسول  
وعصر الخلفاء الراشدين ، كما تتعارض مع البداهة بحيث لا تستسيغه العقول .

فلو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل لوجب الحجر عليهن في التصرف في أموالهن ، أو بالأقل عدم السماح لهن بهذا التصرف إلا بإذن الزوج أو الولي ولكن الاسلام قد اعترف بأهلية المرأة كاملة فأثبت لهن حق التملك وحق التصرف في أموالهن بأنواعه المشروعة. ولو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل ودين لما صح ما يذكره المؤرخون عن الخلفاء الراشدين أنهم كانوا يستشيرونهن ويعتدون بآرائهن وكان في مقدمتهن زوجة الخليفة هيثم بن عمار حيث كانت تشير عليه بالرأى في أحلك ظروف الفتنة . وكان في مقدمة من ذكروا ذلك العالم الباكستاني أبو الاعلى المودودي رغم أنه من أنصار الرأى القائل بحرمان المرأة حقوقها السياسية .

ولو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل ودين لما أجاز الامام أبو حنيفة للمرأة أن تتولى القضاء في بعض الحالات ( أو الاقضية ) ولما أجاز الامام الطبري لها ذلك في جميع الحالات، ولو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل ودين لما كان منهن من دخل في عداد الصحابة الذين عرفوا بالافتاء ، فقد ذكر العالم الكبير الشيخ خلاف د أن عددا من عرفوا من الصحابة بالافتاء مائة وثيف وثلاثون ما بين رجل وامرأة ،

ثم كيف تستسيغ العقول صحة هذا الحديث وقد كانت أول من آمن بالرسول امرأة وهي زوجة خديجة بنت خويلد . وقد قال تعالى في إحدى النساء وهي السيدة مريم : « وإذ قالت الملائكة يا مريم أن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين » .

الواقع أن هذا الحديث نسب كذبا الى الرسول ، فهو لا يتفق مع روح

الاسلام : مع ما صنعه من تكريم للمرأة وإنقاذها مما كانت تعانيه من المذلة والموان لدى العرب في الجاهلية ولدى غيرهم من الشعوب حيث كانت تكره المرأة على الزواج من تكره ، بل وتكره على البغاء ، وحيث كانت تورث ولا تورث وكانت أحيانا تملك ولا تملك ، أو كان يحجر عليها التصرف فيما تملك بدون إذن الرجل :

ومما يذكره الرسول قوله : ما أكرم النساء إلا كريم ، ولا أهانن إلا لئيم .  
أما عن الحديث الآخر الذى يستند اليه أصحاب هذا الرأى الذى يحرم المرأة حقوقها السياسية وهو الحديث « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » .

فهذا الحديث - كسابقه - من أحاديث الآحاد أى أنه ذو صبغة ظنية غير يقينية . واعتقد أن فى المسائل ذات الخطورة أو الأهمية الخاصة كما هو شأن المسائل الدستورية ( أى المتصلة بنظام الحكم فى الدولة ) فإنه لا يجوز الأخذ فى ميدانها بدليل ذو صبغة ظنية .

وفضلا عما تقدم فإن هذا الحديث - كسابقه - لم يرد بصيغة الامر بلجاعة المسلمين أو بصيغة قاعدة عامة وضعت لسلوكهم عليهم التزامها ، بعبارة أخرى أنه لم تكن له صبغة تشريعية .

وإذا نحن سلمنا جدلا بأن الرسول لا يقصد به مجرد الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولون أمرهم امرأة ، وأنه إنما يقصد به نهى أمته عن مجارة الفرس فى هذا المقام ، وإذا نحن سلمنا جدلا بذلك فإن المقام هنا إنما كان فحسب خاصا برئاسة الدولة ، فلا يجوز أن يفسر قصد الرسول بأن النهى يتعدى غير الرئاسة من وظائف الدولة ومهامها ، وإن تقاس عضوية البرلمان وحق الانتخاب ( وغيرهما

من الحقوق السياسية ) على رئاسة الدولة . فالقاعدة العامة - كما قدمنا - هي المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات ، اللهم إلا ما استثنى بنص صريح . وقصر رئاسة الدولة ( سواء كان الرئيس ملكا أو رئيس جمهورية ) على الرجل دون المرأة يعد إذا إستثناء من هذه القاعدة العامة ، والاستثناء لا يجوز القياس عليه طبقا للرأى الراجح بين علماء الفقه الاسلامى .

وعما يجدر هنا ذكره ان الامام الطبرى لا يأخذ بالقياس فى هذا المقام ، ولذلك فهو يرى أن للمرأة أن تتولى القضاء - أن الرأى القائل بأن الاسلام يغلق الباب اغلاقا تاما أمام حقوق المرأة السياسية ما هو فى الواقع إلا نتيجة الأخذ بمبدأ قفل باب الاجتهاد الذى أدى إلى الجمود ، والجمود - فى الميدان الدستورى (الميدان المتصل بنظام الحكم فى الدولة) إنما يؤدى الى أحد أمرين . إما الى انهيار نظام الحكم فى الدولة . وإما إلى الاغفال فى زوايا الإهمال للحكام الشرعية التى يشوب الجمود تفسيرها وتطبيقها . أن الشريعة إنما جاءت - فى الميدان الدستورى كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف - بمبادئ عامة لها من العمومية والمرونة ما يسمح لها بأن تتلاءم تطبيقاتها مع مختلف ظروف الزمان والمكان . فهى لا تعرض للجزئيات المتعاقمة بنظام الحكم . لأنها بطبيعتها متطورة متغيرة تبعاً لتطور وتغير ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية . فالادعاء بأن الشرع الاسلامى وضع شروطا معينة لجزئيات أنظمة الحكم . هو ادعاء لا يخدم نظام الحكم كما أنه لا يخدم الشرع الاسلامى بل يسيء الى الاثنين معا . فضلا عن أنه يتعارض مع خاصيتين من أهم خصائص الشريعة الاسلامية وهما خاصية المرونة مراعاة مقتضيات ظروف البيئة ( أو المصالح العام ) وخاصية التيسير ونفى الحرج . وما هو بين أن الشروط الواجب توافرها فى الناخب أو النائب مثلا وهل يجب

أن يكون من الذكور أم يصح أن يكون من الاناث ، كل هذه تعد من تلك الجزئيات المتغيرة المتطورة بطبيعتها والتي لا يتدخل فيها الشرع الاسلامى - ومن الحكمة ألا يتدخل لفرض أحكام ثابتة جامدة لها .

أما عن الدليل الثالث الذى يستند اليه أصحاب رأى الاول القائل بحرمان المرأة حقوقها السياسية وبأن هذا الحرمان يرجع إلى الفارق الطبيعى بين الرجل والمرأة ( وطبيعة الانوثة ) ، ذلك الفارق الذى أدى - كما يقولون - فى نظر الشريعة الاسلامية - إلى التفرقة بينها فى أحكام لا تتعلق بالشئون العامة ، وإنما تتعلق بالشئون الخاصة ( كجعل الشريعة حق طلاق المرأة للرجل دونها ) ، لذلك وجبت التفرقة بينها عن طريق القياس ( د من باب أول ) فى الولايات العامة .

**والرد على هذا الدليل يتلخص - فيما نرى - فيما يلي :** إن القاعدة العامة - كما ذكر وبين بحق أصحاب رأى الثانى - هى مبدأ مساواة المرأة بالرجل ، وإن ما ورد من التفرقة بينها فى بعض الأحكام الشرعية يعد استثناء لهذه القاعدة العامة ، ولا يجوز القياس على الاستثناء طبقاً للرأى الراجح بين علماء الفقه الاسلامى - أما ما يذكره أصحاب ذلك رأى الاول القائل بحرمان المرأة الحقوق السياسية عن طبيعة الانوثة وما يترتب عليها من نتائج فإن ذلك يخرج بنا عن نطاق الفقه ويدخل بنا فى نطاق علم النفس ، وأسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ، وليس دأبل الذكر فى علم النفس هم علماء الفقه ، إنما هم علماء علم النفس ، ولقد رجعت الى مرجعين لأعلام علمائهم هما كتاب « علم النفس الصناعى » للاستاذ الدكتور أحمد عزت راجح ( أستاذ علم النفس الاسبق بكلية آداب جامعة الاسكندرية ) وكتاب « سيكولوجية الجنس » للأستاذ الدكتور يوسف مراد ( أستاذ علم النفس الاسبق بكلية الآداب - جامعة القاهرة ) .

وبالرجوع الى هذين الكتابين القيمين تبين لنا الحقائق العلمية التالية :



**أولاً -** انه لا موضع للجدال أن الرسالة الطبيعية والوظيفة الأساسية للمرأة إنما هي الامومة وأن المرأة لا يكتمل نضوجها ونموها النفسى ، والجسدى إلا بالامومة ، وانها بحسن قيامها بهذه الرسالة الطبيعية إنما تؤدي دورا عظيما في رفع المستوى الحضارى للشعب ، وان تغيبت الام فترات طويلة من الزمن يحدث أثرا سيئا في نفسية الاطفال وفي قدرتهم على تكوين علاقات تعاونية مع الآخرين ، كما يعمل على تقوية النزعة العدوانية في نفوسهم ... وبما ذلك عليه الابحاث الحديثة عن الاطفال الذين حرموا من عناية الام ونشأوا في مؤسسات حيث كانت الخدمة موزعة بين عدد من الافراد إن تلك النشأة احدثت في نفوس الاطفال اتجاهات عدوانية نحو المجتمع .

**ثانياً -** ان من تلك الحقائق إن اعمل المرأة خارج المنزل آثارا ضاره بنفسيتها وشخصيتها ذاتها فقد دلت دراسات حديثه اجريت في الولايات المتحدة عن النساء العاملات على أنهن أبعد عن الاتزان الانفعالى من الرجال .

**ثالثاً -** وكذلك من تلك الحقائق ذلك الدور الهام الذى تلعبه العاطفة في توجيه نشاطها العقلى ، ولذلك نجد أنها أكثر اهتماما بالأشخاص منها بالاشياء .

**رابعاً -** لوحظ في البلاد الغربية ان نشاط المرأة الاجتماعى خارج بيتها أصبح يجذب عنايتها بما يزيد كثيرا عما توليه بيتها وأولادها من العناية ، وقد مهد ذلك لضعف نفوذ الامرة وسلطانها على اعضائها ، وان المرأة هناك أصبحت تربي جيلا من اليتامى .

- فيما تقدم موجز لما ذكره علماء النفس وبعض المفكرين بهذا الصدد . وهنا يصح لنا ان نقسامل : إذا كان كل ما ذكر حقا لا ريب فيه فهل يصلح ذلك كله ان يكون من مبررات استصدار تشريع بحرمان المرأة العمل خارج المنزل ، ويحرمها حقوقها السياسية ؟

ذلك ما لا نرى الصواب أو السداد فيه : في سد باب العمل ، ونوافذ أو منافذ تلك الحقوق في وجهها . إن مرد ذلك التحريم أو الحرمان ، إنما يجب أن يترك — كما قدمنا — لمقتضيات ظروف البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وقيار الرأي العام ومبادئ العدالة ، ثم أنه يجب ألا يفوتنا أن نأخذ بعين الاعتبار الحقائق التالية .

اولا - إذا قيل ان عمل المرأة خارج بيتها له آثار ضارة بنفسيتها وشخصيتها . فإنه يجب ألا يفوتنا ان ذلك لا يحدث في جميع الأعمال ، إنما هو يحدث في بعض تلك الأعمال التي تتطلب تغيب الأم فترات طويلة من الزمن ، بحيث تظل في مهماتها خارج المنزل من الصباح إلى المساء ، ثم انه يمكن علاج ذلك بمنح الأم في بعض الحالات اجازة لفترة معينة ، كما يمكن ترك الطفل مع الجدة إذا وجدت لفترة معينة .

ثانيا - كما لا يفوتنا ملاحظة أنه إذا كان لعمالها خارج البيت آثار ضارة هدامة ، فإن له في بعض الحالات آثارا طيبة بناءة .

فن البواهي التي تدفع المرأة إلى العمل خارج البيت - فيما يذكر بعض علماء النفس - وفيما هو واقع ومشاهد : «رغبتها في التحرر ، أو خوفا من غدر الزوج ، أو من غدر الزمن والمستقبل المجهول ، ومن هذه البواعث أيضا رغبتها في معونة لايرة أو رفع مستوى معيشتها ، أو الفرار من الملل والفراغ ، أو شعورها

بضرورة اسهامها في النشاط الاجتماعى والانتاج القومى ، أو لسوء توفيقها في حياتها الزوجية ، هذا كله بالإضافة الى حاجة المجتمع للجهود كل فرد منه .

ثالثا - يجب الا يفوتنا أن المرأة عملت منذ أقدم العصور في زراعة الأرض وغيرها .

رابعا - إذا كانت طبيعة الانوثة من شأنها ان تجعل للعاطفة دورا كبيرا في توجيه النشاط العقلى للمرأة فإنه يجب الا نفوتنا ملاحظة أن هذه من الصفات أو السمات التى لا تظهر الا في حالة الانوثة السكاملة ، فهناك عوامل كثيرة من شأنها ان تضعف روح الانوثة في المرأة ، منها نوع العمل الذى تزاوله المرأة ، والوراثة وبأن تكون البنت قد ورثت من صفات والدها أكثر مما ورثته عن أمها ، ومن تلك العوامل كذلك السن ، فتقدم السن بعد حد معين أمر من شأنه اضعاف روح الانوثة .

خامسا - فيما يتعلق بالنشاط السياسى للمرأة يفوت أولئك الناقدين أنها أقلية ضئيلة نسبيا من النساء هى التى سوف تستطيع - بحكم الاستعداد والمقدرة والسن وفراغ الوقت - ان تزاول هذا النشاط السياسى مزاولة فعلية ( عن طريق البرلمان أو غيره من الهيئات ذات الصبغة السياسية ) ، وظالبية هؤلاء هن عن تنخلعن من أعباء الامومة نظرا لما بلغن من سن متقدمة أو لأنهن أرامل أو عاقرات الخ .

- أما وقد انتهينا من ابداء ملحوظاتنا عن رأى الاول القائل بحرمان المرأة حقوقها السياسية فأننا ننتقل الى ابداء بعض ملحوظات عن رأى الثانى القائل بأن الاسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية ، ولكن المجتمع لدينا لم يتبها بمقد لمزاولة المرأة تلك الحقوق مزاولة فعلية في العصر الحديث .

إن هذا الرأي (الثاني) أكثر توفيقاً من سابقه لأنه يبنى عن نزعة الجلود وأكثر استعداداً لمسايرة تطور ظروف البيئة ، ونحن نتفق مع أصحابه في الرأي إلى حد غير قليل ، ولو أن لنا عليه بعض ملاحظات يتلخص أهمها فيما يلي : -

اولا - أن ما يقول به أصحاب هذا الرأي من أنه إذا كان الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية إلا أن المجتمع الحديث لم يتيباً بعد لأن تزاول المرأة تلك الحقوق موازنة فعلية فإن هذه الحجة تتلخص في الواقع في نقطتين: (الاولى) ان الاسلام لا يبيح الاختلاط بين الرجل والمرأة اللهم إلا في أضيق الحدود (في مواطن العبادة ، وأماكن العلم ، وميدان الجهاد) (والثانية) أن الاخلاق لم ترتفع بعد في المجتمع الحديث إلى ذلك المستوى الذي ينشده الاسلام بحيث يفسد مستطاعاً ان تزاول المرأة حقوقها السياسية مع المحافظة على تعاليم الاسلام وآدابه. - أما عن مسألة الاختلاط بين الجنسين فإننا تلخص ملاحظتنا ورأينا بصدهما فيما يلي :

اولا - ان نظام الحجاب والانفصال بين الجنسين لم يكن - من حيث أصله نظاماً عربياً ولا إسلامياً . فلقد كان اختلاط الجنسين عادة أصيلة لدى العرب قبل الاسلام ( في عصر الجاهلية ) فلم يكن نظام الحجاب معروفاً لديهم ، ولقد كانت المرأة تتمتع بحرية واسعة في الاتصال بالرجال والاختلاط بهم . ذلك كان الشأن بوجه عام قديماً لدى جميع الشعوب حين كانت تحتاز مرحلة بدائية أو غير متقدمة من مراحل تطورها فلما جاء الاسلام أبقى على هذا النظام (نظام السفور واختلاط الجنسين) فكانت في عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي تختلط بالرجال وتساهم إلى جانبهم في مظاهر الحياة الاجتماعية المختلفة بل وفي ميدان القتال ، فكان بعضهم يشتركن أحياناً في القتال اشتراكاً فعلياً .

ففي عهد الرسول كانت المرأة تخرج وحدها إلى جهات بعيدة عن المدينة لقضاء حوائجها ، كما يذكر ذلك عن السيدة أسماء بنت أبي بكر وزوجة الزبير. وظل الحال على ذلك حتى في العصر الأموي اللهم إلا إذا استثنينا نساء خلفاء بني أمية حيث أخضع الخلفاء نساءهم للحجاب ، ويبدو أن مرد ذلك أن عاصمة الأمويين كانت في دمشق التي لم تكن مدينة عربية انشأها العرب ، إنما كانت مدينة قديمة لها تاريخ هريق خضعت لحكم الاغريق حقبة من الدهر ، واليونان (أى الاغريق) كانت من الشعوب التي أخضعت للنساء للحجاب ( كما أن المرأة السورية كانت - من قبل في عهد حكم الاشوريين - تخضع لنظام الحجاب ) . ولذلك كان من الأمور المحتملة أن نساء دمشق - وليس فحسب نساء الخلفاء - كانت تخضع لنظام الحجاب ، والفصل بين الجنسين ، على أن النظام الذي كان لا يزال سائدا في الدول العربية الاسلامية - عدا دمشق - إنما كان نظام اختلاط الجنسين .

ولقد ظل الحال على ذلك حتى جاء العصر العباسي فأخذ العرب يتحولون عن مبدأ اختلاط الجنسين إلى نظام الفصل بينهما وفرض الحجاب على المرأة ، وقد بدأ هذا الاتجاه بالخلفاء العباسيين الذين أخذوا بالتقليد الذي سار عليه خلفاء بني أمية من فرض الحجاب على نساءهم وبناتهم ، ثم أخذ عامة الناس في التحول من السفور إلى الحجاب ، ومن الاختلاط إلى الفصل بين الجنسين ، ويذكر لهذا التحول أسباب ثلاثة : الثقافة اليونانية ، والتقاليد الفارسية ، وانتشار الرق .

**الخلاصة** — ان الدعوة للحجاب لم تكن عربية الأصل ولا نظاما اسلاميا ، إنما كانت فارسية ويونانية الأصل (١) .

(١) يراجع فيما تقدم كتاب « المرأة بين الفقه والقانون » للدكتور الشيخ مصطفى السباعي ، واختلاط الجنسين عند العرب للدكتور سلام زناقي .

أما قولهم بأن الاخلاق لم ترتفع بعد في المجتمع الحديث إلى ذلك المستوى الذى يتطلبه الاسلام بحيث يغدو مستطاعا ان تزاوُل المرأة حقوقها السياسية مع المحافظة على تعاليم الاسلام وآدابه ، فحسبنا أن نبدى على وجهة النظر هذه

#### الملاحظات التالية :

إن البحث فيما إذا كانت أحوال المجتمع - سواء من الناحية الاخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية - تسمح أو لا تسمح بالأخذ بنظام معين من الانظمة ، إن مثل هذا البحث لا يدخل فى دائرة اختصاص علماء الدين أو علماء الشريعة ، إنما هو من اختصاص جميع المعنيين بالشئون العامة للبلاد ، فحين يعالج رجال الدين أو علماء الشريعة أو علماء القانون مثل هذا البحث فانما يعالجونه بصفتهم مواطنين أو بصفتهم من المفكرين الباحثين فى الشئون العامة أو بصفتهم من المصالحين ، فرجال الدين - شأنهم شأن « المجتهدين » الذين هم فحسب - كما يقون بحق الاستاذ الاكبر الشيخ شاترت - « أرباب الاختصاص فيما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرمة فى دائرة مرسوم القرآن من قواعد شرعية » :

فالمسألة حين ينظر اليها من هذه الزاوية فإنها تصبح مسألة اجتماعية أخلاقية سياسية لا مسألة دينية ، وهذا يؤدي بنا إلى التماس الحل على ضوء تلك الاعتبارات السياسية الاجتماعية الاخلاقية ، بحيث يغدو أهل الاختصاص فى هذا الموضوع هم رجال السياسة والمصلحون لا رجال الفقه أو الدين أو القانون .

وهكذا يتبين مما تقدم أن الذى نراه هو ألا نقسم من الدين والشرع الاسلامى سدا أو عقبة فى الطريق الذى ترسمه ظروف البيئة ومقتضيات الصالح العام ،

كما يتبين كذلك أننا إنما نتخذ بين الآراء المتعارضة طريقاً وسطاً . إنه إذا كانت الفضيلة — كما يقول أرسطو — وسطاً بين طرفين كلاهما رذيلة، فكذلك شأن الآراء والمذاهب والأنظمة في الميدان السياسى ، أفضلها هو ما اتخذ بين طرفين متعارضين طريقاً وسطاً ، وهذا هو — فيما نعتقد — الطريق الذى اتخذته الاسلام فى هذا المقام ، ويتخذ على الدوام فى مثل هذا المقام ، قال تعالى « وجعلناكم أمة وسطاً ، أى طابعتها الاعتدال » .

أشكر لكم حسن اهتمامكم والسلام عليكم





## فهرست

الموضوع	صفحة
البحث الأول — رجال الفكر السياسى فى الدول الاسلامية	
بين الحضارة الغربية والماركسية	٥
البحث الثانى — الاسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين	٣١
البحث الثالث — الاسلام ومشكلة حقوق المرأة السياسية	٤٩

مطبعة الشعاع



